UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
(UFRGS)

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
(IFCH)

ÁLVARO KÖRBES HAUSCHILD

A Doutrina do Trabalho Divino:
A Influência da Teurgia dos *Oráculos Caldeus* sobre a Filosofia de Jâmblico

MESTRADO EM FILOSOFIA

Porto Alegre
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Hauschild, Álvaro Körbes
A Doutrina do Trabalho Divino: A Influência da Teurgia dos Oráculos Caldeus sobre a Filosofia de Jâmblico / Álvaro Körbes Hauschild. -- 2019.
264 f.
Orientador: José Carlos Baracat Jr..

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Teurgia. 2. Oráculos Caldeus. 3. Jâmblico. 4. Neoplatonismo. 5. Filosofia Antiga. I. Baracat Jr., José Carlos, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
(UFRGS)

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
(IFCH)

ÁLVARO KÖRBES HAUSCHILD

A Doutrina do Trabalho Divino:
A Influência da Teurgia dos *Oráculos Caldeus* sobre a Filosofia de Jâmblico

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação do professor Dr. José Carlos Baracat Jr.

Porto Alegre
2019

Orientador

Dr. José Carlos Baracat Jr.
(Letras Clássicas – UFRGS)

Banca

Dr. Raphael Zillig
(Filosofia – UFRGS)

Dr. Luiz Carlos Bombassaro
(Filosofia – UFRGS)

Dr. Bernardo Guadalupe Lins Brandão
(Letras Clássicas – UFPR)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha família por todo apoio, compreensão e flexibilidade para me permitir o estudo devido.

Ao meu orientador Baracat também, que se manteve todo tempo disponível para eventuais dúvidas e conselhos, bem como para algumas censuras necessárias. Inicialmente, o trabalho seria sobre Plotino, mas, com seu aval e auxílio, vi a oportunidade de encarar um certo desvio – ou, se se preferir, seguir adiante nas aventuras neoplatônicas.

À banca examinadora, os professores Raphael Zillig, Luiz Carlos Bombassaro e Bernardo Guadalupe Lins Brandão; à UFRGS, ao IFCH, à CAPES, cujo apoio os torna co-responsáveis da minha pesquisa.

Ao professor Raphael Zillig da Filosofia Antiga, que me cedeu suas aulas e me acompanhou no estágio docência, também sempre disponível para eventuais questões e conselhos, e aos meus queridos alunos que ajudaram a tornar essa experiência encantadora.

Ao professor Felipe Gonçalves da Filosofia Política, que ministrou uma disciplina panorâmica sobre alguns debates contemporâneos na área e da qual eu participei, mas especialmente ao professor José Pertille, também da Política, que me aturou pacientemente durante três semestres consecutivos em suas aulas acaloradas sobre Hegel; ao professor Rogério Severo, que ministrou uma interessante e necessária disciplina sobre as perspectivas científico-religiosas concernentes à natureza humana; às professoras Inara Zanuzzi e Priscilla Spinelli, da Filosofia Antiga, que ministraram outra interessante disciplina onde se discutiu as pesquisas dos discentes na área; e também ao professor Rafael Brunhara de Letras Clássicas, por gentilmente permitir que eu assistisse às suas aulas de grego.

À querida Eliza Cavedon, secretária do PPG, e ao caro professor Wladimir Barreto, coordenador do PPG, sempre atarefados mas sempre disponíveis para eventuais questões.

Aos meus colegas e amigos Matheus Arthur Gadelha Costa e Lutiero Cardoso Esswein, que me acompanharam nas disciplinas sobre Hegel durante três semestres e se tornaram parceiros para excelentes discussões no RU, no café e no bar, a respeito de amplos assuntos.

E a todos os demais que não nomeei e que de alguma forma colaboraram, direta ou indiretamente, para este trabalho.

Οἰγνύσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον· ὄμματα πάντα
ἄρδην ἐκπέτασον ἄνω. (*OC* fr. 112)

"Abre o abismo imortal da [tua] alma;
os olhos todos, estica para cima no alto."

οὐ γὰρ ἐφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν,
ἀλλ' ὅσσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος. (*OC* fr. 116)

"Pois o divino não é acessível aos mortais que pensam o corpo,
mas aos que, nus, se apressam para cima rumo às alturas."

τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει: ὃς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.

Um terceiro tipo de possessão e loucura provém das Musas; ela se apodera de uma alma delicada e imaculada, faz despertar e inflama o frenesi para a lírica e outros poemas e, arranjando os incontáveis feitos dos antigos, educa as gerações vindouras. Mas aquele que espreitar às portas da poesia sem a loucura das Musas, crendo que a técnica sozinha fará dele um poeta, é na verdade alguém sem cultivo, e sua poesia feita com lucidez é eclipsada por aquela feita na loucura. (Platão, *Fedro* 245a)

RESUMO

HAUSCHILD, Á. K. *A Doutrina do Trabalho Divino: A Influência da Teurgia dos* Oráculos Caldeus *Sobre a Filosofia de Jâmblico*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019

Nesta pesquisa, buscamos examinar a influência que a doutrina teúrgica dos *Oráculos Caldeus* teve no pensamento e na obra do filósofo neoplatônico Jâmblico, que foi discípulo de Porfírio, tendo sido este, por sua vez, discípulo de Plotino. Na primeira parte, estudamos os princípios metafísicos e ritualísticos da teurgia caldaica, atentando para os principais conceitos e baseando-nos nos fragmentos coletados pelos estudiosos contemporâneos. A metafísica caldaica se fundamenta em um princípio triádico que, por sua vez, se assenta em um princípio ultimamente transcendente, o inefável Abismo Paterno, e exprime uma doutrina que se caracteriza pela inspiração religiosa. Na segunda parte, focamos em Jâmblico, sobretudo em sua obra *De Mysteriis* ou "Mistérios do Egito", na qual o filósofo demonstra se apropriar e mesmo defender conceitos caldaicos contra as investidas de Porfírio, que se opunha à teurgia. No *De Mysteriis*, Jâmblico constrói um sistema metafísico transcendentalista fundamentado no Pai Inefável e rigidamente hierarquizado, dando à alma humana um estatuto inferiorizado e necessitado da intervenção divina observada em trabalhos rituais executados por meio de inspiração divina. Na terceira e última parte, discutimos os aspectos gerais do projeto teúrgico que tangenciam a magia, a religião e a racionalidade filosófica.

Palavras-chave: Teurgia. Oráculos Caldeus. Neoplatonismo. Filosofia Antiga. Jâmblico.

ABSTRACT

HAUSCHILD, Á. K. *A Doutrina do Trabalho Divino: A Influência da Teurgia dos* Oráculos Caldeus *Sobre a Filosofia de Jâmblico*. Master Degree Thesis – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019

In this research, we aim to examine the influence that the theurgic doctrine of the *Chaldaean Oracles* had in the thought and work of the Neoplatonic philosopher Iamblichus, who was Porphyry's disciple who, in his turn, was Plotinus' disciple. In the first part, we study the metaphysical and ritualistic principles of the Chaldaean theurgy, observing the main concepts and relying upon the fragments collected by contemporary scholars. The Chaldaean metaphysics is grounded in a triadic principle which, in its turn, is grounded in an absolutely transcendent principle, the ineffable Paternal Abyss, and expresses a doctrine which is characterized by a religious inspiration. In the second part, we focus on Iamblichus, specially on his work *De Mysteriis* or "Egyptian Mysteries", in which the philosopher shows to be appropriating and even defending Chaldaean concepts against Porphyry's attacks, who opposes theurgy. In *De Mysteriis*, Iamblichus constructs a rigidly hierarchical transcendentalist metaphysical system grounded in the Ineffable Father and sets for the human soul an inferior statute whose position makes it needs a divine intervention observed in a ritualistic work performed under divine inspiration. In the third and last part, we discuss the general aspects of the theurgic project, touching magic, religion and philosophical rationality.

Keywords: Theurgy. Chaldaean Oracles. Neoplatonism. Ancient Philosophy. Iamblichus.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretende estudar a teurgia, doutrina que surge nos séculos que deram início à nossa era e que apresenta ao mesmo tempo uma alternativa mística para a *tékhnê* e uma alternativa técnica para a *theôria*. Tomamos como ponto de partida os *Oráculos Caldeus* (~ I-II d.C.), que cunharam o conceito de teurgia. Os *Oráculos Caldeus* são uma coletânea de fragmentos em versos em hexâmetro que floresceu no primeiro e segundo séculos da nossa era, e teriam sido mensagens de Platão para Juliano Teurgo, que teria as recebido durante um transe místico. Os versos indicam uma sólida doutrina transcendentalista, semi-dualista e mística, cujo fundamento ontológico é o Abismo Paterno. Há três mundos hierárquicos em seu sistema teológico: 1) o mundo empíreo e inteligível da tríade primordial, 2) o mundo etéreo dos astros e deuses visíveis 3) e o mundo material dos demônios malévolos.

Em seguida, discutiremos a filosofia de Jâmblico (245-325), sobretudo concernente ao *De Mysteriis* ou "Mistérios do Egito", uma carta do filósofo escrita para Porfírio (233-305), seu mestre e discípulo de Plotino (205-271), que acabou se tornando uma referência dentre as obras filosóficas do neoplatonismo. Nesta carta, Jâmblico defende a teurgia das críticas que Porfírio havia feito contra a teurgia, e acaba desenvolvendo uma henologia platônica, nos moldes da hierarquia plotiniana das hipóstases, bastante particular e com elementos caldeus, marcada pelo sincretismo filosófico-religioso em uma época em que fervilham também o gnosticismo, o hermetismo e o neopitagorismo.

O *De Mysteriis* acabou consagrado na tradição neoplatônica e a defesa da teurgia se tornou regra doutrinal entre os filósofos desta tradição; os maiores exemplos da transmissão da teurgia enquanto doutrina neoplatônica são Proclo (412-485) e Damáscio (458-550). Para os estudiosos contemporâneos, o *De Mysteriis* é uma tentativa muito hábil de combinar os ensinamentos da literatura revelada com aqueles do neoplatonismo e dar bases filosóficas aos ritos teúrgicos, enquanto o processo teúrgico poderia ser definido como um ritual religioso que visa tornar manifesto o poder sobrenatural (DILLON, 2003, pp. xxvi-xxvii)[1].

Para os *Oráculos*, assim como para Jâmblico, uma vez que a alma humana tenha se desligado de suas fontes ontológicas, cabe a ela o *trabalho divino*, por meio de símbolos e manipulação da matéria, capaz de invocar os deuses na imanência e tornar o contato com e o conhecimento sobre eles efetivo. Para o filósofo, a teurgia é também o meio de imitar a demiurgia, portanto de realizar os desígnios divinos sobre a terra.

[1] Ver também: LARSEN, 1972; NASEMANN, 1991; SHAW, 1995; CLARKE, 2001.

Para alguns estudiosos, na concepção da teurgia a apoteose não pode ser pensada simplesmente como uma ascensão da alma para o domínio transcendente sem que, ao mesmo tempo, haja uma correspondente descida dos deuses em uma demiurgia (SHAW, 1995, p. 24). De onde a ritualística e a invocação e a manifestação imanentes dos deuses no *kósmos* e a necessidade de um intermédio dos sentidos e da faculdade fantástica ou imaginativa da alma, através dos quais a alma vê e entra em contato com os deuses.

Assim, o objetivo mais específico desta dissertação é apresentar a influência da doutrina do trabalho divino (*theós* + *ergein* = *theourgía*) na filosofia de Jâmblico, ressaltando também as particularidades do filósofo e o modo como ele adequa os princípios da doutrina com seu muito particular sistema henológico. Este é um trabalho experimental e pretende, acima de tudo, desenhar um panorama da teurgia que possa servir ao mesmo tempo como um interessante material introdutório e uma densa fonte de informação no assunto; de modo que o leitor poderá sentir falta aqui de uma discussão contínua e de um aprofundamento maior em cada um dos temas – o que ele encontrará, porém, nas fontes devidamente citadas.

Devo ressaltar que este, até onde eu sei, é o primeiro trabalho acadêmico sobre os *Oráculos Caldeus* feito no Brasil[2], e o segundo sobre Jâmblico. O pioneiro a estudar a teurgia jambliqueana parece ter sido Julio Cesar Moreira (2013), na PUC-SP, também em uma dissertação de mestrado. Em sua pesquisa, Moreira foca nos três primeiros livros do *De Mysteriis*, e desenvolve um bom estudo introdutório sobre a psicologia de Jâmblico, discutindo melhor alguns temas importantes que, no presente texto, aparecerão apenas de passagem.

O estudo a seguir se divide em três partes: I. a primeira parte é especialmente sobre os *Oráculos Caldeus*, e se subdivide em dois capítulos: 1) o primeiro capítulo pretende contextualizar o leitor dentro do cenário de pesquisa, mostrando um pouco da trajetória exegética e dos últimos trabalhos feitos, bem como apresentar os dados biográficos dos autores da doutrina caldaica; 2) o segundo capítulo, por sua vez, adentra a doutrina e discute o sistema teológico, seus principais conceitos, objetivos e razões, mostrando como eles se entrelaçam com a ritualística.

II. A segunda parte está reservada ao Jâmblico e também se divide em dois capítulos análogos aos da primeira parte: 1) o primeiro capítulo busca traçar as origens biográficas e intelectuais de Jâmblico, portanto evidenciar suas influências e seus

[2] Exceto se o leitor contar meu artigo publicado na CODEX em julho, 2018, sobre o qual eu faço uma breve digressão na conclusão.

contextos, sobretudo em torno do debate com Porfírio, que é o assunto do *De Mysteriis*; 2) e o segundo capítulo coleta também os principais conceitos ou teses de Jâmblico que permitem formar um desenho de seu sistema henológico à luz da teurgia caldaica, analogamente a esta.

Por fim, III. a terceira parte pretende apresentar a discussão acadêmica contemporânea sobre o que podemos chamar de "natureza" da teurgia. Dados o sistema, os conceitos, o contexto, o que de fato representa esta doutrina, quais eram seus objetivos imediatos, suas implicações, e o que os teurgos e filósofos da época de fato pensavam que faziam quando empregavam ou defendiam a teurgia? A fim de introduzir a discussão em volta disso, muito importante a meu ver, esta parte se divide em três breves e sumários capítulos: 1) o primeiro discute a querela sobre a identificação da teurgia com a magia vulgar, 2) o segundo sobre os aspectos religiosos que parecem contradizer esta tese, 3) e o terceiro sobre a acusação de que a teurgia seria um apelo ao irracionalismo – e, em certo sentido, uma negação à filosofia.

Este trabalho, evidentemente, pode ser consultado sem a devida preocupação de seguir uma leitura início-meio-fim, mas, apesar de um pouco fragmentado, é recomendado que se siga o trajeto normal. Isto porque os primeiros trechos introduzem o que virá a seguir, e os capítulos mais para o final estão referidos aos primeiros, pressupondo o estudo contínuo e tendo em mente o objetivo geral da dissertação, que é mostrar como a doutrina caldaica, que aparece anteriormente, retorna mais tarde em Jâmblico, com suas devidas particularidades.

PARTE I

ORÁCULOS CALDEUS

1 OS ORÁCULOS CALDEUS: CONTEXTO

Os *Oráculos Caldeus* (λόγια) são uma coleção de versos obscuros em hexâmetros que floresceram no segundo século d.C. Eles teriam sido enviados diretamente pelos deuses a Juliano pai, "o caldeu", e Juliano filho, "o teurgo" (MAJERCIK, 1989, p. 1).

Este conjunto de versos, totalizando 300 linhas, chegou até nós apenas em fragmentos coletados e publicados por Wilhelm Kroll em 1984 a partir de textos de filósofos neoplatônicos, que os citam correntemente, sobretudo Proclo (412-485), Damáscio (462-537) e Miguel Pselo (1018-1078) (DODDS, 1978, p. 693)[3]. Kroll forneceu, juntamente com a coleção, uma breve discussão em latim sobre os versos. Depois dele, surgiram alguns estudos relevantes sobre os oráculos, como são os de Bidez[4], Hopfner[5], Theiler[6], Eitrem[7], Dodds[8] e Festugière[9]. Mas é com Hans Lewy[10] que surge o primeiro estudo compreensivo sobre o conjunto dos oráculos, seguido por Cremer[11], Des Places[12] e Geudtner[13]. O esforço de Lewy foi tentar encontrar uma "doutrina caldaica" por trás dos versos, e o resultado foi uma sistematização dos conceitos encontrados. Por fim, em 1989, Ruth Majercik, recompila, traduz e comenta os oráculos para o inglês, onde ela questiona a possibilidade de uma sistematização deles [14].

A dificuldade da sistematização dos *Oráculos* se baseia, para além da carência de testemunho histórico pelo fato de contarmos apenas com fragmentos, em um ponto importante que nos interessa aqui: os versos, segundo os neoplatônicos que os citavam, teriam sido comunicados pelos deuses, o que sugere que tenham sido proferidos e escritos em momentos de transe místico. Se este for de fato o caso, Hadot aponta que "todas as expressões caldaicas não podem ser totalmente coerentes" (1978, p. 716), o que Majercik complementa: "tais ressalvas [contra a sistematização] se aplicam não apenas às

---

[3] Mas segundo nota HADOT, 1978, p. 707, Porfírio (232-303) é o primeiro testemunho dos *oráculos*.
[4] "Notes sur les mystères neoplatoniciennes", *Rev. Belge de Phil. et d'Hist*., 7, 1928, 1477-1481.
[5] Gr.-Aeg. Offenbarungszauber.
[6] "Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios", *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* (1942).
[7] "Die *sústasis* um der Lichtzauber in der Magie", *Symbolae Osloenses*, 8, 1929, pp. 49-53; "La Théurgie chez lel Néo-Platoniciennes et dans les Papyrus Magiques", *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, pp. 49-79.
[8] "Theurgy and its Relationschip to Neoplatonism", J.R.S., 1947.
[9] *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris: Librarie Lecoffre, 1950-1954.
[10] *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 1956; nova edição em 1978.
[11] *Die Chaldaïschen Orakel und Jamblich* de mysteriis, 1969.
[12] *Oracles Chaldaïques*, 1971.
[13] *Die Seelenlehre der Chaldaïschen Orakel*, 1971.
[14] *The Chaldean Oracles*, p. 24. Outros que contestam a sistematização são HADOT, 1978, p. 716; BRISSON, 2014, p. 173; DODDS, 1978, p. 697.

construções teológicas que informam o sistema caldeu (com sua fusão esquisita de deuses, deusas e hipóstases filosóficas), mas às próprias práticas que surgem sob a alcunha de teurgia" (1989, p. 24).

De alguma forma, os *Oráculos* estão relacionados com a teurgia. "Teurgia" (θεουργία) é um termo que parece ter sido inventado por Juliano filho para distinguir sua atividade daquela dos teólogos (θεολόγοι); enquanto o interesse destes era a mera especulação intelectual, a teurgia tinha um propósito "prático". Segundo Eitrem e Dodds, a teurgia poderia ser definida como um "trabalhar" ou um "criar" os deuses, isto é, uma atividade executada sobretudo pelo teurgo enquanto agente do trabalho (ἔργον) divino (EITREM, 1942, p. 49; DODDS, 1947, p. 55, n. 11.). Mas segundo Majercik, o agente da ação não seria exatamente o teurgo, e sim os deuses que agem através dele. Conforme ela salienta: "então a teurgia pode ser melhor caracterizada como 'ação divina', uma vez que a teurgia envolve propriamente não apenas 'ações divinas' na parte do homem, mas a 'ação do divino' em nome do homem" (1989, p. 22). Desse modo, segundo Smith, "o homem é envolvido na operação do ritual ou ação divina, mas é o divino que alcança resultados" (1974, p. 100)[15].

Este discurso da teurgia enquanto ação do divino por intermédio do homem será bastante comum em Jâmblico, no *De Mysteriis,* onde ele se defende contra as críticas de Porfírio, que parecia encontrar na teurgia um interesse de subjugar os deuses aos propósitos humanos. A teurgia, segundo conta Jâmblico (*De myst*., I.12; 14; II.6; 11; II.1; 10; 18; IV.2), tem o interesse de salvação da alma (I.12: τῆς ψυχῆς σωτήριον), o que sugere um interesse religioso, onde acontece uma livre disposição do divino por meio do que ele purifica o devoto e o inspira a elevar sua alma.

Por conta disso, ainda se discute até que ponto os *Oráculos* estão implicados em teurgia. Cremer crê que os oráculos "constituem um componente da teurgia; antes deles ou sem eles não há teurgia" (1969, p. 20). Dodds considerou ainda que o termo "τελεστικά", relacionado aos rituais de animação de estátuas na antiguidade, era um tipo de teurgia (1947, p. 62); Boyancé contesta e separa τελεστικά de θεουργικά, lembrando que o primeiro termo é usado também em outros locais além dos *Oráculos* (1955, p. 191). Mas isto não impede de que aqueles envolvidos nos oráculos considerem, na sua doutrina, a animação de estátuas como uma forma de teurgia. Assim, Smith também parece

---

[15] Conforme citação de MAJERCIK, 1989, p. 22.

considerar a possibilidade de haver diversos “ramos” na teurgia (1974, pp. 83-141). Majercik nos explica melhor esta dificuldade:

> O problema aqui, é claro, se todas as coisas caldaicas são igualmente teúrgicas [...]. A confusão, em parte, regressa até os neoplatônicos tardios, que muitas vezes se referiram aos *Juliani* coletivamente como οἱ θεουργοί e como οἱ χαλδαῖοι. Mas isso é uma observação posterior ao fato. De fato, se foi Juliano filho (ou Juliano o Teurgo) que cunhou o termo θεουργία, então a tradição associada ao Juliano *pater* (ou Juliano o Caldeu) poderia não ter sido entendida, ao menos inicialmente, como uma tradução de teurgia. Assim, qualquer tradição “passada adiante” de pai para filho (incluindo os *Oráculos*) poderia ser propriamente rotulada de “caldaica”, mas não, em todo sentido, necessariamente “teúrgica” (1989, pp. 21-22)

Porém, como salienta Majercik no mesmo parágrafo, que os dois termos estão relacionados está fora de questão. Os *Oráculos*, como a teurgia, estão certamente relacionados com práticas ritualísticas, técnicas para contatar deuses e até deles receber proteção (MAJERCIK, 1989, p. 26), de modo que a linguagem exige uma abordagem simbólica, vertical que necessite pôr em diálogo apenas homem e deuses, muitas vezes alcançando a ininteligibilidade sintática, como é o caso das *voces mysticae* e dos *nomina barbara*, palavras e ritmos aparentemente sem sentido, mas que, possuindo potencial mágico, são usados para “chamar” aos deuses, efetuando assim a conjunção com eles (MAJERCIK, 1989, pp. 25-27). Isto representa, certamente, um problema para a sistematização dos *Oráculos*, uma vez que desse modo, ao longo dos versos, os conceitos nem sempre são usados da mesma forma.

Por conta do caráter obscuro, ritualístico, desse conjunto de textos de viés platônico[16], de importância singular para o desenvolvimento do neoplatonismo tardio (o modo corriqueiro de os neoplatônicos citarem os *Oráculos* leva a entender que eram muito bem conhecidos entre eles), alguns comentadores sugerem que os *Oráculos Caldeus* eram ou participavam de uma espécie de esoterismo das vertentes platônicas do início do primeiro milênio[17]. Cumont e Nilsson referiram-se aos *Oráculos* como “a Bíblia dos neoplatônicos” (CUMONT, 1911, p. 279; NILSSON, 1961, p. 479), e Dodds como

---

[16] Os *Oráculos* se baseiam em “a) elaboradas construções metafísicas”, cuja concepção incluía “b) a negação da existência material, c) um entendimento dualista da natureza humana que vê a alma ou a mente como uma ‘centelha’ do divino preso na matéria, d) um método de salvação ou iluminação que geralmente envolve elevação da alma e e) uma tendência mitologizante que hipostazia várias abstrações em seres quasi-míticos.” MAJERCIK, 1989, p. 4.

[17] “O submundo do platonismo”, DILLON, 1977, p. 384; MAJERCIK, 1989, pp. 2-5, 14, 19. Contrariamente a estes autores, ATHANASSIADI, 1999, p.180: “Ao invés de estarmos em um ‘submundo platônico’, estamos em um mundo platônico universal, o qual eu rotularia ‘a *Commonwealth* espiritual antiga tardia’, que nos tempos de Damáscio se estende do sul da Arábia ao Mar Negro e de Cártago a Harran.”

"o último importante Livro Sacro da antiguidade pagã" (1961, p. 263)[18]. Os *Oráculos* compartilhavam, assim, um meio em que circulavam também o hermetismo, o gnosticismo e os papiros mágicos:

> O sistema caldeu incluía um complexo ritual de ascensão envolvendo purificações, transe, fantasmagoria, objetos sacros, instrumentos mágicos e fórmulas, orações, hinos, e até mesmo um elemento contemplativo, todo o qual era praticado [...] no contexto de uma "comunidade mistérica". (MAJERCIK, 1989, p. 5)

1.1 Juliano Pai e Juliano Filho

A autoria dos *Oráculos* é outorgada pelo *Suda*[19] e por Pselo a duas personagens que teriam vivido sob o reinado de Marco Aurélio (161-180), a saber dois *Juliani*, pai e filho, ou ainda "Juliano o Caldeu" e "Juliano o Teurgo" (HADOT, 1978, pp. 703-704; MAJERCIK, 1989, p. 1).

O termo "caldeu" parece ter sido amplamente utilizado como metáfora para designar a "afinidade espiritual" de Juliano com o Oriente, mas também poderia designar a Caldeia, que teria sido a terra de origem do Juliano pai, que teria migrado para Roma depois da campanha de Trajano (98-117) pelo Oriente[20]. Saffrey, por sua vez, sugere a origem Síria para Juliano pai, baseado no fato de que nos textos caldaicos preservados por Proclo, em seu comentário sobre o *Parmênides* de Platão[21], figuram os termos "Ad" e "Adad", este último sendo uma corruptela do sírio Hadad[22] (SAFFREY, 1981, p. 225); Majercik parece concordar com essa opinião, apontando que os paralelos entre os *Oráculos* e os fragmentos de Numênio (que foi um contemporâneo de Juliano filho bem como um nativo de Apameia na Síria) levam para esta direção (1989, p. 1).

---

[18] Ver também 1978, p. 701, onde Dodds parece encontrar nos *Oráculos* o último resquício do paganismo antigo: "O livro de Lewy faz uma sólida e indispensável contribuição ao nosso entendimento desta mais tardia fase do paganismo".

[19] Uma extensa enciclopédia de textos mediterrâneos antigos compilada em Bizâncio no século X por um tal de Suidas.

[20] Conforme citado em MAJERCIK, 1989, p. 1, n. 1, é opinião de J. BIDEZ, *La Vie de l'Empereur Julien* (Paris, 1930), p. 75; F. CUMONT, *La Théologie Solaire du Paganisme Romain* (Paris, 1909), p. 476. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Cairo, 1956; Paris, 1978), p. 428, opta por uma "origem oriental" mais genérica.

[21] PROCLO, *In Parm.*, VII, ed. C. STEEL, p. 512, 1-7=Kl.-Lab., p. 60, 1-9.

[22] Hadad designa um deus semítico da tempestade e da fertilidade bastante antigo na região mesopotâmica. No contexto de Proclo, "Ad" designa ὁ ἅπαξ επέκεινα, "o imediatamente/indivisivelmente transcendente", enquanto "Adad" se refere a ὁ δὶς επέκεινα, "o dualmente transcendente". Porfírio teria ainda identificado ὁ δὶς επέκεινα com o "deus dos judeus", segundo LYDUS, *De mens.*, IV, 53; P. 110, 18-22 W. Ver MAJERCIK, 1989, comnt. ao fr. 169.

Além disso, para Saffrey, o termo "caldeu" designaria também todo aquele que é adepto da magia: a citação na *Suda* (nº 433) de que Juliano pai era tanto καλδαῖος quanto φιλόσοφος não teria o significado de que Juliano tinha sido caldeu, mas que, além de pensador especulativo, tinha sido também um praticante de magia (SAFFREY, 1981, p. 216). Apesar disso, segundo salienta Majercik, na *Suda* (nº 434) se diz que o "autor" dos *Oráculos* (λόγια) tinha sido Juliano filho, "o teurgo", que também teria escrito obras sobre θεουργικά e τελεστικά, enquanto o pai teria escrito apenas quatro livros περὶ δαιμόνων (MAJERCIK, 1989, p. 1).

Hadot questiona a autenticidade dos *Juliani*, salientando o anacronismo que há no testemunho de Pselo[23], que dava autoria dos versos a um Juliano que viveu na época de Trajano, contemporâneo apenas do pai; ele aponta então o testemunho de Porfírio[24], que teria concebido apenas um Juliano, "o caldeu", nos seus comentários à teurgia. Teria sido, então, Juliano pai quem teria escrito os *Oráculos*? Ou, como sugere ainda Hadot, as expressões "o caldeu" e "o teurgo" teriam sido intercambiadas correntemente? Ele acrescenta que, desse modo, dever-se-ia admitir que se distinguia mal entre Juliano pai e Juliano filho. A solução, neste caso, seria então conceber os dois *Juliani* como autores da obra? Ou seria ainda conceber os *Oráculos* como uma tradição em constante construção, como os textos herméticos, os Oráculos Sibilinos e os textos mágicos? Ou ainda a solução seria relega-los ao anonimato? (HADOT, 1978, pp. 704-706).

Saffrey e Majercik sugerem a possibilidade de se conceber que ambos os *Juliani* foram praticantes de magia e participantes da construção dos versos. Mais do que isso: os *Oráculos* teriam sido transmitidos aos dois através de técnicas ritualísticas em que Juliano filho funcionaria como médium entre o mundo dos homens e o dos deuses, ao passo que Juliano pai coletava os versos que recebia da alma de Platão proferidos pelo Teurgo em transe (SAFFREY, 1981, pp. 219-220; MAJERCIK, 1989, p. 2). Uma informação que colabora para esta opinião pode ser o próprio testemunho de Pselo; segundo ele, Juliano pai tinha orado aos deuses para lhe darem um filho de alma arcangélica (que viria a ser Juliano filho)[25]. Os arcanjos estão no mais alto grau hierárquico das almas no sistema caldeu e trabalham junto aos deuses pela ordem do *kósmos*; eles reencarnam com o fim

---

[23] Conforme citação em nota de HADOT, 1978, p. 705: BIDEZ, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, p. 178, n. 2; *Accusation de Miguel Cérulaire*, É. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, 1971, p. 219.

[24] SUDAS, art., *Porphyrios*, cf. n. 64.

[25] PSELO, *De aura catena*, conforme citado por LEWY, 1978, p. 224 e n. 125.

de ajudar as almas a ascender. Isto daria a Juliano o Teurgo capacidades paranormais, além de uma existência imbuída de uma missão divina[26].

1.2 Os *Oráculos* e o Neoplatonismo

As principais fontes que temos sobre os *Oráculos*, para além do *Suda*, são os neoplatônicos, desde Porfírio, Jâmblico, Proclo, Damáscio até Pselo e Pléton (1355-1452) (HADOT, 1978, p. 707). Conforme discutimos acima, os *Oráculos* circulavam em meios platônicos, desenvolvendo uma espécie de platonismo ritualístico e mitológico muito comum no "submundo" do médio-platonismo e do platonismo tardio (MAJERCIK, 1989, pp. 3-4). Uma característica dos versos caldeus, também encontrada no hermetismo, entre os gnósticos e os pitagóricos, era um certo ecletismo dos sistemas, que permitia a apropriação de conceitos comuns ao platonismo corrente e uma assimilação particular dentro da "comunidade mistérica":

> Por exemplo, o Deus Supremo em todos os três sistemas [i.e., o gnóstico, o hermético e o caldeu] é frequentemente descrito em termos pitagóricos como uma "mônada" que existe tanto ao lado de ou se estende a uma "díada" [...]. Entretanto, no "submundo" do platonismo, especulações abstratas abrem caminho neste ponto a formulações míticas e uma proliferação complexa de entidades cósmicas é introduzida, com um princípio feminino dominante, em cada caso, operando em todos os níveis e diretamente responsável pela criação material conforme a conhecemos. Em certos sistemas gnósticos, por exemplo, ela é Ennoia ou Sofia; no sistema caldeu, Dynamis ou Hécate; no hermetismo [...], Vida ou Natureza. Apesar da qualidade abstrata da maioria destes nomes, uma distinta função pessoal é assinalada para cada: a Sofia gnóstica experimenta sentimentos de tristeza e medo, ela dá luz ao Demiurgo, Ialdabaoth; a Hécate caldaica gera vida do lado direito do seu quadril; a Natureza hermética seduz e se une com o Anthropos primordial. (MAJERCIK, 1989, p. 4)

O fato de haver um princípio transcendente já evidencia, nos *oráculos*, mas também nos outros sistemas, uma origem no médio-platonismo, que se fundava especialmente na transcendência de um Deus Supremo (MAJERCIK, 1989, p. 5). Quanto a este princípio feminino em especial, ele refletiria a alma-mundo do *Timeu* de Platão,

> refratado em vários degraus através do prisma do médio-platonismo; ao longo da tradição, Plutarco terá assimilado esta figura à egípcia Ísis; Filo, à figura judaica da Sabedoria; e Numênio te-lo-á repartido em entidades boas e más. Mas é apenas no "submundo" do platonismo que a especulação filosófica sobre

---

[26] Ver MAJERCIK, 1989, no comentário aos frr. 138 e 160.

> esta figura se torna parte do mito revelador, frequentemente no sentido em que "saber" o mito se torna uma condição importante para a salvação (isto é especialmente verdadeiro para os sistemas gnósticos). Em outras palavras, o conhecimento por si mesmo alcança a "gnose" em busca da *soteria*, com a iluminação espiritual muitas vezes combinada com magia e ritual como meios para libertar a alma. (MAJERCIK, 1989, pp. 4-5)

Uma das características fundamentais dos *Oráculos* é a dissolução do limiar que separa a especulação filosófica do modo como se vive a vida na "prática". As técnicas utilizadas nos rituais têm um propósito salvífico; o desenvolvimento de técnicas para este fim aponta para a necessidade que se enxergava na época de reorientar a vida do homem, por inteiro, para este fim. Esta característica dos *Oráculos*, por sua vez, também faz parte dos fundamentos do neoplatonismo[27]. Enquanto os platonistas no geral sempre valorizaram o conhecimento como um meio para que a alma não se contaminasse com potências inferiores e materiais, os neoplatônicos, os últimos representantes de um platonismo pagão, passaram a enfatizar o uso de técnicas teúrgicas, colhidas de práticas e sistemas religiosos politeístas, com o objetivo de fazer a alma se conectar com os princípios transcendentes.

Segundo a biografia feita por Marino, Proclo tinha sua vida completamente preenchida pela reverência ao divino e concebia as práticas como essenciais para a vida filosófica. A referência espiritual de Proclo, Jâmblico, e seu mestre Porfírio, também se envolveram com a teurgia e chegaram a discutir o assunto através de cartas que terminaram na obra de Jâmblico mais importante que chegou até nós, o *De Mysteriis*, onde o autor sistematiza uma defesa convicta dos rituais teúrgicos. Conforme Addey,:

> a prática da teurgia (que literalmente significa 'trabalhar-divino'), um tipo de ritual religioso que foi desenvolvido para alcançar a união com o divino (ἀναγωγή), e os *Oráculos Caldeus*, uma coleção mística de oráculos, foram dois tipos-chave de práxis ritual defendidos por Jâmblico e Proclo. (ADDEY, 2007, p. 31)

Mas para compreender melhor por que os neoplatônicos, assim como os *Oráculos*, enxergavam os rituais como algo fundamental, por que exatamente essa urgência que eles viam na conexão da alma com o transcendente, é preciso observar alguns detalhes importantes. Primeiramente, é relevante que entendamos os princípios metafísicos dos sistemas platônicos, sobretudo como eles compreendem certos conceitos universais, como o de "verdade": a verdade, para os neoplatônicos, é hierárquica, e existem diferentes

[27] ADDEY, 2007, p. 31; ADDEY, 2014, p. 2: "Os *Oráculos* eram vistos como uma importante fonte de verdade na religião e na filosofia da antiguidade tardia, particularmente dentro do neoplatonismo."

níveis de verdade, tantos quantos existem de realidade. Além disso, a verdade é divina, universal, eterna e imutável. O objetivo do esforço filosófico seria alcançar o máximo nível de verdade possível (ou o máximo nível de realidade) (ADDEY, 2007, pp. 32-33). Addey salienta a importância de se compreender este ponto,

> uma vez que o que os neoplatônicos consideravam por 'verdade' era [algo] bem diferente de meramente ser um resultado de lógica empírica e mecânica, como é frequentemente hoje considerado como definição de 'verdade'. Os platonistas tardios pensavam que o pensamento discursivo não poderia ir tão longe: o máximo nível de realidade só poderia ser alcançado por uma experiência direta do divino, em outras palavras pela performance do ritual e pela compreensão dos oráculos, que atuavam como ligações diretas para com a divindade. (ADDEY, 2007, p. 33)

A verdade máxima, por ser eterna, universal, imutável, também é una, isto é, não assume a dualidade entre sujeito e objeto que caracteriza nosso estado humano. Nós, enquanto homens, quando conhecemos algum objeto, o conhecemos enquanto algo outro que nós mesmos, e este não é o conhecer máximo. O conhecer máximo assume a unidade entre sujeito e objeto (ADDEY, 2007, p. 33)[28], transcende nosso estado corpóreo. Neste sentido, Jâmblico, por exemplo, considerava que o *noûs*, a hipóstase do conhecimento, se mantinha separado da alma humana[29], assumindo também um forte dualismo entre homem e divindade[30]. Ao mesmo tempo, para ele, o homem era imbuído de uma alma imortal, também ela de algum modo divina. Desse modo, o motivo da ritualística, da teurgia, estava justamente na necessidade que a alma, presa no corpo (*DM* 148, 12-14), tinha de algo "outro" (*DM* 8, 4-6), isto é, de uma natureza que transcendesse o estado corpóreo, para livrar a alma de sua falsa identidade com o corpo e despertá-la para seu verdadeiro ser. Por isso que, segundo Shaw, os *Oráculos Caldeus* providenciavam ao filósofo uma oportunidade para um trânsito teúrgico (SHAW, 1995, p. 96).

Para Jâmblico, a alma está presa no corpo como que no rio de Lete, o esquecimento, ou ainda como "ignorância" ou "loucura", "escravidão por emoções excessivas", ou ainda "deficiência de vida" (*DM* 148, 9-11). Mas através da teurgia, de símbolos compreendidos apenas pelos deuses, a união da alma com os deuses acontece (*DM* 96, 13 – 94, 12), e supõe-se com a verdade e com a realidade superiores de onde a alma provém. Assim, afirmam também os λόγια[31]:

---

[28] Ver também SHAW, 1995, p. 96.
[29] *In Tim.*, IV, fr. 87, 20-21, in DILLON (trad.), *Iamblichi Chalcidensis*, 200-201.
[30] *De Mysteriis* 171, onde Jâmblico concebe o criador e sua imagem como incompatíveis (ὑπεναντίων) entre si; *DM* 148, 7, onde ele diz que a natureza humana é alheia (αλλότριον) à divina.
[31] Todas as traduções dos *Oráculos* são minhas, salvo explicitado, e sigo a edição de Majercik (1989).

“Pois o Intelecto Paterno semeou símbolos por todo o kósmos, [o intelecto] que pensa os inteligíveis. E [estes inteligíveis] são chamados de belezas inexprimíveis.” (*OC* 108)[32]

A alma humana está perdida no esquecimento, sua cegueira exige a participação e a ação divina para a iluminação, bem como a participação ativa do homem nesta ação divina, conforme nos afirma Jâmblico[33]:

> Em todas as ações concernentes aos deuses, sua performance é confiada a algum ser superior; afinal, já que nem o conhecimento abstrato (λόγον) sobre os deuses é possível sem os deuses, menos ainda seria possível realizar atos divinos sem os deuses e ter total prognóstico sem os deuses. Pois a raça humana é fraca e insignificante, vê apenas o que é opaco e está imbuída de uma futilidade congênita. Mas há um remédio para seu intrínseco devaneio, sua confusão e constante mudança, e é se o homem participar na luz divina tanto quanto possível. (*DM* 144, 7-13)[34]

Ou ainda, como dizem os *Oráculos*:

“Mas o Intelecto Paternal não recebe a vontade (da alma) até que (a alma) emerja de seu esquecimento e profira uma palavra, recordando o puro e paterno sinal.” (*OC* 109)[35]

A alma deve despertar de sua condição, proferindo uma “palavra”, isto é, um sinal divino, quiçá algum *nomina barbara* ou *voces mysticae*. Ao mesmo tempo, ela deve se concentrar, se centrar na unidade da divindade que tudo abarca para emergir desse esquecimento, dessa condição corpórea e opaca, onde os elementos estão dispersos e separados, desunidos:

---

[32] *OC* 108: καὶ ἄλλο λόγιον τοῦτο·/ “σύμβολα γὰρ πατρικός νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον,/ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.” A introdução de Proclo: *E outro oráculo é este*.

[33] Todas as traduções do *De Mysteriis* são minhas, salvo explicitado, e sigo a edição de Dillon (2003).

[34] *DM* 144, 7-13: “πάντα γε μὴν ἑνι γέ τινι τῶν κρειττόνων ἐπιτέτραπται τῶν θεοπρεπῶν πράξεων ἐ κατόρθωσις· ἐπεὶ οὐδὲ λόγον περὶ θεῶν ἄνευ θεῶν λαβεῖν δυνατόν, μητοι γε δὴ ἰσόθεα ἔργα καὶ πᾶσαν πρόγνωσιν ἄνευ θεῶν τις ἄν ἐπιτηδεύσειεν. Τὸ γὰρ ἀνθρώπειον φῦλον ἀσθενές ἐστι καὶ σμικρόν, βλέπει τε ἐπὶ βραχύ, σύμφυτόν τε οὐδένειαν κέκτηται· μία δ’ ἐστὶν ἐν αὐτῷ τῆς ἐνυπαρχούσης πλάνης καὶ ταραχῆς καὶ τῆς ἀστάτου μεταβολῆς ἰατρεὶα, εἴ τινα μετουσίαν θείου φωτὸς κατὰ τὸ δυνατὸν μεταλάβοι.”

[35] *OC* 109: “ἀλλ’ οὐκ εἰσδέκεται κέινης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς,/ μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ/ μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἁγνοῦ.”

“Não mantenha na sua mente o outro multiforme”, eles dizem, “mas estenda a faculdade perceptiva na alma em direção ao uno.” (*OC* 9a)[36]

“... no silêncio divinamente nutritivo dos Pais.” (*OC* 16)[37]

Os *Oráculos* e o *De Mysteriis* de Jâmblico assumem que a salvação e a união com os deuses não acontecem através da razão, mas do ritual divino, uma vez que a razão divide e multiplica, enquanto o ritual unifica os polos do conhecimento (sujeito-objeto). Segundo Dodds, a teurgia seduzia as mentes desencorajadas em relação ao racionalismo do período helenístico do quarto século d.C., preservando nos meios ocultos uma antiga e pagã mentalidade que agora vinha a se manifestar como uma fascinação pelo *abismo*:

> Para as mentes desencorajadas dos pagãos do século quarto uma tal mensagem oferecia um conforto sedutor. Os “filósofos teóricos” estiveram agora debatendo por alguns nove séculos, e o que veio disso? Apenas uma cultura visivelmente decadente, e um rastejante crescimento daqueles cristãos ἀθεότης que simplesmente sugavam o sangue vital do helenismo. Como a mágica vulgar é comumente o último recurso dos pessoalmente desesperados, daqueles para quem homem e Deus falharam igualmente, assim a teurgia se tornou o refúgio de uma *intelligentsia* desesperada que já sentia *la fascination de l’abîme*. (DODDS, 1947, p. 59)

[36] *OC 9*a.: et nobis consulentes sepoonere quidem anime multidunem, intelligentiam autem mostram sursumducere et circumducere in unum (dicentes):/ “neque in tuo intellectu detinere multivarium aliud, sed anime noema in inum ampliare”. A introdução de Proclo: *e (os deuses) nos instruem a pôr de lado a multiplicidade na alma e elevar nossa faculdade perceptiva e dirigi-la para o uno*.

[37] *OC* 16: δηλαδὴ τὸν ὑπερουρανιον τόπον καὶ ὅσα/ “... τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ/ τῶν πατέρων...”. Mais adiante teremos a oportunidade de compreender melhor por que o plural “os Pais”; por enquanto, basta que se tenha em mente que os *Oráculos* combinavam princípios triádicos, diádicos, além dos monádicos.

2 OS ORÁCULOS CALDEUS: TEURGIA

Segundo Lewy[38], cujo esforço buscava redescobrir e reconstruir o "sistema caldeu" através dos fragmentos, a doutrina caldaica teria se baseado na seguinte hierarquia de princípios[39]:

1. ΤΌ ΑΡΡΗΤΟΝ ἝΝ (O Uno Inefável)
2. Ὁ ΠΑΤΡΙΚΟΣ ΒΥΘΌΣ[40] (O Abismo Paterno)
3.a) ὁ πατήρ (o Pai)
3.b) ὁ αἰών / ἡ δύναμις (o *Aion*/ a Potência)
3.c) ὁ νοῦς (o Intelecto)
4. Ἡ ΝΟΗΤΉ ΚΑῚ ΝΟΗΡΆ ΙΥΓΞ (Os *Iynx* inteligíveis e intelectivos)
5.a) τρεῖς ἴυγγες (os três Iyngues)
5.b) τρεῖς συνοχεῖς (os três Conectores)
5.c) τρεῖς τελετάρχαι (os três Teletarcas)
6. Ἡ ΠΗΓΑΙΑ ἙΒΔΟΜΑΣ (As Sete Fontes)
7.a) ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα /Ἑκάτη (O Indivisivelmente Transcendente/ Hécate)
7.b) ὁ δὶς ἐπέκεινα (O Dualmente Transcendente)
7.c) οἱ τρεῖς ἀμείλικτοι (os três Implacáveis)
7.d) ὁ ὑπεζωκώς (O Subcircundante)

Este sistema hierárquico, vertical, é muito próximo daqueles exprimidos pelos neoplatônicos, pelos gnósticos, hermetistas, bem como pelos órficos, de modo que serve de parâmetro para estudos comparativos sobre estas tradições[41]. O caráter distintivo dos *Oráculos* seria a inspiração divina (BRISSON, 2014, p. 165; 1987, p. 46), este fascínio

---

[38] LEWY, 1956; 2ª ed., 1978. Há muitas incongruências neste sistema proposto, conforme as discussões posteriores. Uma das mais importantes talvez seja o fato de Lewy considerar o *Aion* como "o deus caldeu *par excellence*", colocando-o em segundo lugar na tríade inteligível, juntamente da Potência. Majercik (1989) se limita a pôr em questão este ponto, enquanto Finamore e Johnston (2010) salientam a natureza intermediária da Potência e, portanto, seu papel feminino de filha, esposa do Pai (que é o Primeiro Intelecto), e mãe do Segundo Intelecto, neste caso o νοῦς; isto certamente sugere que a segunda posição de caráter intermediário e feminino, atribuída ao *Aion* por Lewy, não é adequada a um deus apolíneo.
[39] Conforme exposição de LARSEN, 1974, pp. 16-17. A tradução e a enumeração são nossas, neste último caso para distinguir, de um lado, a relação de anterioridade/posteridade e, de outro, de pertencimento entre os termos.
[40] Larsen escreve ΒΥΡΟΣ, o que parece ser um pequeno erro de digitação.
[41] Como é o caso de BRISSON, 2014, pp. 178-182.

pelo *abismo* inefável de um deus absolutamente transcendente, mas que se manifesta nesta experiência prática que o teurgo tem deste abismo durante o ritual.

Contudo, muitas questões poderiam ser levantadas quanto à autenticidade deste sistema, ou pelo menos quanto ao modo rigoroso com o qual ele foi construído. Conforme aponta Majercik, embora o deus supremo dos *Oráculos* seja transcendente e o modo de se falar nele seja por *via negativa*, por negação de definições, ele ainda assim é melhor caracterizado, diferentemente do termo "uno" dado pelos neoplatônicos, por *noûs*, intelecto (MAJERCIK, 1989, pp. 5-6). É aí que começam a surgir algumas questões referentes à natureza do primeiro princípio:

> Mesmo aqui os *Oráculos* vacilam [em deixar claro]: seria o Pai identificado estritamente com seu Intelecto ou seria o assim chamado Intelecto Paterno a primeira emanação do Pai? E se assim for, qual seria a substância do Pai se ela não for inteligível? A natureza fragmentária da evidência não permite quaisquer conclusões rígidas e rápidas sobre estas questões; de fato, os *Oráculos*, em outro local, também designam o Pai "Abismo" (fr. 18) [...], bem como descrevem-no em termos estoicos como essencialmente "ígneo" em natureza (frr. 3 e 37), apesar de totalmente transcendente. (MAJERCIK, 1989, p. 6)

Isto leva a questões relativas a ser o primeiro princípio (ou os primeiros princípios) triádico ou monádico, isto é: haveria um Pai com seu Intelecto e sua Potência ou ele seria sozinho? Além disso, Majercik também sugere a possibilidade de que o papel da Potência (δύναμις) feminina de geratriz necessária dos deuses possa incluir a noção de um primeiro princípio bissexual (fr. 4), logo não exatamente masculino, o que obviamente dissolveria a hierarquia da primeira tríade (Pai, Potência e Intelecto). Ela acrescenta ainda que uma tal noção está presente também entre os gnósticos (Abismo-Ennoia ou Abismo-*Sigê*) e hermetistas.

A interpretação de Majercik sobre os termos ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα e ὁ δὶς ἐπέκεινα também parece diferir bastante da de Lewy. Para ele, seriam duas hipóstases que figurariam entre as Sete Fontes; mas Majercik parece considerar ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα não como uma hipóstase, e sim como um atributo do primeiro princípio uno e indivisível, transcendente, enquanto ὁ δὶς ἐπέκεινα caracterizaria o segundo princípio dual gerado pelo primeiro. Esta diferenciação serve para distinguir os mundos inteligível e sensível, ou ainda "o primeiro intelecto" e o "segundo intelecto" dos primeiros princípios[42]. Mas a quais princípios eles exatamente são atribuídos (se é um Pai que transcende o *noûs*, se é

[42] Questionamos a possibilidade desta distinção ser de origem pitagórica, cuja tradição considera cada um dos princípios gerados como o modo múltiplo de um princípio anterior monádico e gerador se expressar.

ele também enquanto potência e intelecto) fica a ser respondido, uma vez que não se sabe a natureza do primeiro princípio, nem se ele é monádico, triádico ou talvez ainda diádico. De um modo ou de outro, o Pai, a Potência e o Intelecto formam o conjunto primário de princípios no sistema caldeu, e neste sentido considera-se que formam a "tríade primordial".

Os elementos intermediários (entre eles Iyngues, Conectores e Teletarcas) têm um papel fundamental para o caráter ritualístico da doutrina caldaica. São eles que conectam o mundo material com o *abismo* paterno, como uma "grande corrente do Ser"[43]. Estes elementos desempenham uma função tanto cosmológica quanto ritualística[44], isto é, eles são responsáveis pela constituição e construção do mundo tanto quanto pelo contato místico entre as partes do mundo. Eles têm a função paradoxal de separar os seres entre si e de, ao mesmo tempo, mantê-los em contato e até mesmo "criar" a conjunção (σύστασις)[45] entre os seres por meio dos rituais. É isto, precisamente, o que caracteriza a doutrina da teurgia e o que fornece às hipóstases uma figura e uma personalidade que distinguem a função, isto é, o *trabalho* de cada uma delas dentro do imenso e compartilhado universo dos seres.

2.1 A Tríade Inteligível

Conforme acabamos de ver, não há pleno consenso quanto ao desenho definitivo da hierarquia das hipóstases nos *Oráculos*. Mas a julgar do contexto histórico, da familiaridade dos *Oráculos* com as demais doutrinas platônicas do médio-platonismo (como o hermetismo e o gnosticismo), podemos traçar algumas conclusões e considerar, por fim, que a doutrina caldaica se baseia em uma tríade, que serve de primeiro princípio dentro de uma firme estrutura de princípios hierárquicos:

Pois Proclo [fala] dessa maneira sobre o Indivisivelmente Transcendente:

---

[43] Ver MAJERCIK, 1989, p. 9 n. 20.

[44] Majercik separa em "função cosmológica" e "função teúrgica", mas dividir nestes termos me parece impreciso. A função "cosmológica" está inserida no contexto teúrgico; a teurgia não parece ser apenas o ritual em si anexado a uma teoria cosmológica, mas é ela uma teoria sobre a própria natureza do universo, na qual os elementos do universo não são "também" teúrgicos, mas é por serem teúrgicos que o universo é o que é, composto por tais elementos e passível de uma ritualística intrínseca. É a ideia do universo como uma comunhão mística de seres divinos; no *De Mysteriis*, é muito comum Jâmblico falar em uma κοινωνία simpática, que é o que torna a invocação por meio do ritual possível (por ex., *DM*, 195; 196; 211).

[45] Mais adiante discutiremos especificamente sobre a σύστασις em um subcapítulo reservado.

“Pois o mundo, vendo-te como mônada triádica, te honra.” (*OC* 26)[46]

Além de podermos conceber a realidade principial da tríade, podemos estabelecer que ela é inteligível, isto é, constituída por uma natureza noética, a partir da qual todos os seres vêm a ser:

> A hierarquia metafísica caldaica é uma variação do esquema médio-platônico. Não há aqui um uno-para-além-do-ser transcendente (como se encontrará em Plotino e nos platonistas tardios). O intelecto é o deus supremo. Sem um uno transcendente sobre o intelecto, o próprio intelecto deve desempenhar um duplo papel no sistema caldaico, sendo ao mesmo tempo separado do mundo abaixo, mas também conectado a ele e responsável por ele. Conforme outros escritores pitagóricos/platônicos como Numênio, o intelecto não é simples, mas existe como tríade [...] Abaixo destes intelectos está a alma-mundo, uma corte de deuses e divindades menores, almas individuais e a natureza. (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, p. 162)

Esta tríade, por um lado, é transcendente, e representa a origem de toda a realidade que dela descendeu e dela se separou. De modo que há uma distância relevante entre esta tríade e os demais seres. Por outro lado, ela é também imanente, uma vez que é o substrato de toda a realidade:

“Pois em cada mundo lampeja uma tríade, a qual a Mônada governa.” (*OC* 27)[47]

No *kósmos* (ou nos *kósmos*, muito provavelmente o mundo empíreo, o mundo etéreo e o mundo material) lampeja a tríade formadora e governante do que lhe vem posteriormente. Isto é, ela se apresenta na imanência, trabalha até mesmo nos mais baixos níveis de realidade. E o modo de os *Oráculos* expressarem esta concepção é por meio de uma linguagem imagética: a tríade lampeja, a luz inteligível *aparece*, se *revela* para os

---

[46] *OC* 26: Πρὸς γὰρ τὸν ἅπαξ ἐπέκεινα ὁ Πρόκλος οὕτω·/ “μουνάδα γάρ σε τριοῦχον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος.” Segundo Majercik no comentário a este fragmento, Lewy, 1978, p. 106, n. 164, desconfia de que este fragmento seja uma imitação de Proclo, citada por Lydo, de outro verso caldeu, mas que HADOT, *Porphyre*, I, p. 96, n. 2, assim como Des Places em sua tradução francesa, ambos aceitam o verso como legítimo dos caldeus.

[47] *OC* 27: εἴτε πατήρ ἐστι καὶ δύναμις καὶ νοῦς, εἴη ἂν τὸ πρὸ τούτων, ὁ εἷς πατὴρ ὁ πρὸ τῆς τριάδος·/ “παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει”. A introdução de Damáscio que ficou de fora: *Onde houver Pai, Potência e Intelecto, haverá aquele que antecede estes, o Pai anterior à tríade/*. Damáscio expressa, no sentido de anterioridade explícito do Pai inefável, a estrutura do platonismo tardio, influenciada por Plotino, que concebe um uno transcendente ao *noûs*. Mas essa ambiguidade entre a tríade e a mônada já aparece nos próprios *Oráculos*, uma vez que há, nessa tríade, uma relação de paternidade entre o Primeiro e o Segundo Intelectos que compõem essa tríade. Ver FINAMORE, JOHNSTON, 2010, p. 164.

seres inferiores[48]. Em outras palavras, a tríade permanece, em si, transcendente, ela não desce aos níveis inferiores de realidade; o que desce são suas expressões, seus efeitos, isto é, suas *emanações*.

Segundo Finamore e Johnston (2010, pp. 162-169), que não questionam tanto, como Majercik (1989, pp. 6-7, 24) e Hadot (1978, p. 716), a "sistematização" do sistema caldaico, a constituição da tríade se dá da seguinte maneira: em primeiro lugar, há o Pai, que é o Primeiro Intelecto, portanto de natureza inteligível, no qual paradoxalmente as formas inteligíveis nele encontradas compõem uma mônada inefável (frr. 7, 11, 12, 22), motivo pelo qual ele é o Abismo Paterno (fr. 18).

Dele, emana a Potência, um princípio feminino, que vem em segundo lugar e tem a função de uma membrana intermediária entre os dois intelectos que compõem a tríade. E, de acordo com a doutrina caldaica, a Potência tanto separa os dois intelectos quanto serve como meio de união entre eles, por meio da qual os três elementos compõem uma mesma hipóstase. Ela serve "ao mesmo tempo para ajudar a preservar a sua [a do Pai] transcendência e assegurar um canal para o mundo inferior" (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, p. 163). Finamore, na mesma página, salienta a proximidade que há entre o Pai e a Potência, citando que, no fr. 4, ela é descrita como sendo com (σύν) o Pai e não a partir (ἀπό) dele, de onde surge a suspeita de Majercik de que talvez a primeira hipóstase compusesse um ser bissexual (MAJERCIK, 1989, p. 7).

Em terceiro lugar, temos o Segundo Intelecto, ou apenas νοῦς, em distinção ao πατήρ, uma díada que se origina de uma mônada. Enquanto o Pai, o Abismo inefável, possui todas as coisas em si fundidas em uma unidade homogênea e inextensível, o Segundo Intelecto possui as formas em sua multiplicidade e distinção. Sua função é criar e reger o *kósmos*, enquanto o Pai permanece em seu retiro transcendente. Seu papel, assim, é o do Demiurgo criador do *kósmos* que se vale das formas inteligíveis para fazer surgir os seres e os mundos inferiores a ele. De modo que ele é o último deus cognoscível aos homens comuns e, portanto, o intermediário entre os seres inferiores e o próprio Pai Abismal:

---

[48] A *phantasia* é um elemento importante para a ritualística da teurgia, uma vez que é através da observação das formas inteligíveis impressas em objetos materiais, que constituem símbolos de mensagens transcendentes, que o contato entre almas e deuses acontece. Para Jâmblico, será igualmente importante, e de modo mais explícito em sua defesa da teurgia no *De Mysteriis*. Ver SHAW, 2012, "The Role of *aesthesis* in Theurgy".

“Pois o Pai aperfeiçoou todas as coisas e as legou ao Segundo Intelecto, aquele que toda a raça humana chamais o Primeiro.” (*OC* 7)[49]

Finamore e Johnston resumem a relação entre os dois intelectos e apontam para a herança platônica do sistema caldeu:

> O mais longo dos fragmentos (fr. 37) articula os papeis dos dois deuses. A fonte das formas platônicas é o Pai, mas em seu nível estas Formas permanecem unificadas. As formas se tornam divididas no nível do Segundo Intelecto. Uma vez divididas em formas individuais, elas descem para o nosso mundo através da alma-mundo. Estas formas, segundo nos contam os *Oráculos*, são os pensamentos do Pai. Vemos de novo um tipo de derramamento que começa de um modo completamente unificado, inteligível no nível do Pai e se torna mais individuado no nível do Segundo Intelecto. Esta noção de uma maior divisão e diversidade na medida em que mais se desce no sistema é claramente platônica em sua concepção. Ademais, o Pai permanece afastado e envia as formas por meio de sua vontade (fr. 37.I), que parece ser não uma hipóstase separada dele, mas antes algum outro tipo de potencialidade que emana dele (enquanto ele permanece em cima) e permite que as formas se tornem algo distinto[50] em relação aos seus pensamentos unificados na medida em que descem cada vez mais ao longo do sistema. (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, p. 164)

Esta tríade constitui o fogo primordial de todas as coisas, onde elas estão essencialmente vinculadas, e de onde saem os lampejos que penetram no *kósmos* e iluminam os seres inferiores com as verdades transcendentes:

Portanto, também, segundo os Oráculos*:*
“... o pensamento incandescente...”
Mantém a ordem primeira em sacra e religiosa direção. (*OC* 139)[51]

O *kósmos*, contudo, não vem sem mediação. Uma Segunda Potência, logo abaixo do Segundo Intelecto, serve novamente como membrana que separa o mundo inteligível dos demais, mas também como diafragma, ou mais explicitamente, como útero primordial

---

[49] *OC* 7: “πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε / δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληΐζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.” O verbo *kleîzete* está na segunda pessoa do plural, o que indica que a frase é uma acusação lançada em primeira mão à “raça humana”. Majercik traduz: “[...] which you – the entire human race – call the First Intellect”.

[50] “[…] and allows the Forms to become more than his unified thoughts as they move further downward in the system”. Não me parece muito claro o que os autores quiseram dizer com esta frase. Suponho que o “more than” faça referência a um modo de ser que se diferencie da natureza unificada do Pai em direção a uma efetivação (“mais”) múltipla das formas no *kósmos*.

[51] *OC* 139: διὸ καὶ τὸ λόγιον/ “... τὴν πυριθαλπῆ / ἔννοιαν...”/ πρωτίστην ἔχειν τάξιν ἐν τῇ ἱερᾷ θρησκείᾳ παρακελεύσατο.

que, recebendo do intelecto logo acima dela, i.e. da díada, as formas inteligíveis, gera o mundo etéreo e o mundo material abaixo dela. Mais detalhadamente, esta segunda Hécate gera, do seu flanco esquerdo, a alma-mundo e, do seu flanco direito, a virtude (frr. 51 e 52). É a alma-mundo, então, que dará origem ao *kósmos*[52] (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, pp. 165-166). A virtude seria um princípio dador de vida que fornece movimento à ordem cósmica, sendo ela herança do Pai transcendente, uma vez que ela parte dele, passa através da Potência para o Segundo Intelecto e deste, através da Segunda Potência, para os mundos inferiores, onde ela se manifesta nas esferas celestes e planetárias (fr. 52). Novamente, na pessoa da Lua, Hécate reaparece (seria uma terceira?) fazendo a mediação entre, de um lado, o mundo material e sublunar e, de outro, o mundo etéreo (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, p. 166; LEWY, 1978, p. 89).

A diferenciação sempre presente entre mundos superiores e inferiores, enfatizada pela função da Hécate como geratriz, uma diferenciação que todavia contém um intrínseco contato entre as distintas esferas, traz uma exigência à alma humana no que tange a epistemologia:

> O resultado deste esquema é um sistema platônico bem-organizado com as entidades superiores conectadas com as inferiores através de uma série de intermediários. Um tal sistema é um canalizador que traz as almas dos mundos inferiores de volta para o contato com seus deuses e *vice versa*, mas ele também expõe uma diferenciação entre nossas almas e as dos deuses. As almas humanas mescladas com o mundo da matéria pensam diacronicamente, movendo-se de um ponto para o outro no tempo. O pensamento do Pai é claramente diferente. Ele existe na eternidade sem divisões crônicas. Descobri-lo e conhece-lo é enfrentar uma radical mudança de pensamento./ Esta concepção é melhor trazida à tona no fr. 1. O Pai é inteligível, e nós o conhecemos por meio de uma faculdade psíquica especial, a flor do intelecto. (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, pp. 166-167)

Daí a concepção tipicamente teúrgica de um conhecimento supra-intelectual, intrínseco à natureza humana, representado pela flor do intelecto (ἄνθος τοῦ νοῦ ou ainda: τῆς ψυχῆς, flor da alma). É por meio desta flor que alcançamos o conhecimento dos deuses que, por sua vez, são formadores de todas as coisas no *kósmos*.

---

[52] Finamore e Johnston (2010, p. 165) citam divergências entre os comentadores sobre o papel de Hécate no sistema: Lewy (1978, p. 142, n. 283; 137-9 e n. 270; 455) havia identificado Hécate com a própria alma-mundo; Brisson (2000, p. 139; 147, n. 93; 151) teria pensado que o papel dela era muito alto para ser identificada à alma-mundo; Van den Berg (2001, pp. 252-9) concebe a possibilidade de duas Hécate: uma no mundo inteligível e outra abaixo do demiurgo; Dillon (1977, p. 394) e Majercik (1989, pp. 7-8) corroboram esta hipótese, citando o hábito de multiplicar os papeis das divindades em outros locais do médio e tardio platonismo.

2.2 *Anagogê*

"*E não sabeis que todo deus é bom. Ó, jumentos, despertai...*" (*OC* 15)[53]

Por um lado, os *Oráculos* parecem olhar para o mundo material e, nele, a natureza humana com um certo desprezo. Apenas após toda a hierarquia, iniciando na tríade inteligível, passando pelos seres superiores e intermediários, no nível mais baixo, encontra-se o mundo sublunar e o homem, este ainda submetido ao trato com os demônios que permeiam a natureza. O homem, ontologicamente, está submerso na matéria impura e obscura, bem distante da luz do Pai, origem de todos os seres (MAJERCIK, 1989, pp. 18-19).

Contudo, esta perspectiva pessimista sobre o mundo material, sublunar, é bastante característica das vertentes platonistas dos primeiros séculos da nossa era, momento em que todos os sistemas tendiam a conceber o *kósmos* como o último e mais longe elemento da divindade suprema. Um certo pessimismo sobre a condição humana é compartilhado pelos hermetistas, pelos órficos, pelos pitagóricos, e sobretudo pelos gnósticos. Entre todos estes, a natureza e a condição humana estão muito distantes do mundo ideal dos deuses e das formas inteligíveis.

Segundo os gnósticos, a criação do mundo é fruto de dois movimentos de negação à verdade inteligível: primeiramente, acontece a queda de Sofia, que é a alma inteligível, e com ela o intelecto decai, de onde acontece o ocultamento do Pleroma, i.e., das ideias inteligíveis e harmônicas; em seguida, acontece a criação demiúrgica do *kósmos* a partir das formas obscurecidas do Pleroma. Este demiurgo, decaído, não está mais em contato com a harmonia do Pleroma, portanto é ignorante, de modo que a consequência disso é a criação de uma natureza material e psiquicamente corrupta, ilusória, falsa e transitória (BAZÁN, 1997, p. 135). Desse modo, a teoria dos gnósticos não pode deixar de incitar uma atitude particularmente pessimista sobre o mundo material e às questões humanas:

> Assim, a criação, nos sistemas gnósticos (especialmente nas variações do valentinianismo), se torna a obra deformada de um Criador ignorante (até mesmo mau), que governa o mundo inferior (em oposição ao Deus Superior)

[53] *OC* 15: "πᾶς θεὸς ἀγαθός," καί τῶν λογίων τῷ ἀξιώματι μαρτυρούντων, ἐν οἷς αἰτιώμενα τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσέβειάν φησιν·/ "Οὐδ' ὅτι πᾶς ἀγαθὸς θεὸς εἰδότες· ἆ, ταλαεργοί,/ νήψατε..." A introdução de Proclo não impressa no texto*: "Todo deus é bom", testemunham também os oráculos a este axioma, onde eles culpam a impiedade dos homens, dizendo:/.*

> junto com suas cortes, os arcontes. Este governo é concebido em termos de uma Heimarmene[54] repressiva (ou um determinismo astral) (MAJERCIK, 1989, pp. 17-18)

Os *Oráculos*, porém, parecem se distinguir dos gnósticos neste ponto, uma vez que seu sistema, embora conceba o mundo material como o último elo de uma corrente que “desce” a partir do Pai, enfatiza uma doutrina que apresenta justamente o caráter benigno desta corrente (σειραί). O mundo vem a ser não por causa de um ato de arrogância das esferas superiores, mas, nas palavras dos próprios *Oráculos*:

Como em verdade dizem também os Oráculos*:*

“*O Pai pensou estas coisas e um mortal passou a ser animado por ele*.” (*OC* 25)[55]

O mundo material é fruto do pensamento do Pai. Mais do que isso, todas as coisas são o próprio conjunto do pensamento dele; o que o Pai pensa, as coisas são:

“*...Pois ele é todas as coisas, mas inteligivelmente*”

Dizem os Oráculos. (*OC* 21)[56]

Desse modo, em distinção ao gnosticismo, que concebe um deus ignorante e até mesmo mau, para os caldeus, segundo diz o verso do fr. 15 que acabamos de citar, *todo deus é bom*. Em outras palavras, não há que se desconfiar das esferas superiores, uma vez que elas são o único meio por onde se interconectam todos os elementos da hierarquia que são, por sua vez, todas elas descendentes do mesmo Pai. Assim, aqui transparece a rigidez com que os *oráculos* parecem conceber a hierarquia ontológica: os seres inferiores, a fim de se salvarem de sua condição impura e dispersa, devem recorrer sempre aos seus superiores, a tudo que vem “de cima”, e se preparar, em termos de ascetismo, para o recebimento das mensagens divinas em forma de sinais, símbolos que abundam no *kósmos*,

“Pois nada que vem do Princípio Paterno é imperfeito.” (*OC* 13)[57]

---

[54] Heimarmene é o destino. Para os gnósticos, conforme Majercik aponta, as leis do *kósmos* teriam um caráter determinista, que oprime a liberdade da alma, uma vez enclausurada no mundo corpóreo e submetida às leis físicas e a um destino que independe do desejo da alma.

[55] *OC* 25: ὥσπερ δή φησι καὶ τὸ λόγιον·/ “ταῦτα πατὴρ ἐνόσε, βροτὸς δέ οἱ ἐψύχωτο.”

[56] *OC* 21: “πάντ’ ἐστι γάρ, ἀλλὰ νοητῶς”/ φησὶ τὸ λόγιον.

[57] *OC* 13: “οὐ γὰρ ἀπαὶ πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελές τι τροχάζει.”

Mas, apesar de os *Oráculos* se distanciarem de uma tal abordagem como a dos gnósticos em relação à origem do *kósmos*, ainda assim permanece em sua doutrina um intenso desprezo em relação à matéria, que representa um perigo iminente e constante para as almas que povoam o *kósmos*, que podem vir a ser escravizadas à matéria e, portanto, enclausuradas nela (MAJERCIK, 1989, p. 31). A partir disso, surge a necessidade da alma de estar em permanente vigília contra os demônios da natureza, mas também em busca dos sinais divinos por meio dos quais ela se reconecta aos seres superiores, salvando-se da ameaça da matéria.

É então que surge a importância do ritual: "os principais meios de salvação no sistema caldaico envolvem a purificação da alma via técnicas de teurgia" (MAJERCIK, 1989, p. 21), e elas incluem orações e exercícios contemplativos, cujo fim é a purificação, i.e. a "limpeza" da alma das paixões inoculadas pelos demônios e encontradas na natureza, de modo que assim a alma consiga observar e receber os raios divinos e solares do Pai. Neste contato, a alma "ascende" (ανάγει) às esferas superiores e se distancia dos perigos da matéria, de onde a doutrina da *anagogê*, isto é, "o ser guiado para cima" com ajuda dos sinais divinos que mostram o "caminho" por onde passa a corrente dos seres.

Enquanto os *Oráculos* se distinguem dos gnósticos na medida em que não enxergam, como estes, o descenso da alma como fruto de um erro e de um mal, mas consequência direta da benigna atividade intelectual da tríade inteligível, por outra perspectiva eles se distanciam também de Plotino. O filósofo é conhecido por combater esta tese amplamente reconhecida pelos gnósticos segundo o argumento de que a alma não desce plenamente no *kósmos*, mas permanece em contato com o intelecto, de modo que não haja nenhum "pecado" intrínseco na existência da alma e do *kósmos*[58]. Os *Oráculos*, diferentemente de Plotino, reconhecem a descida da alma, como tivemos a oportunidade de observar, e tratam de enfatizar em sua estrutura este distanciamento da alma e do *kósmos* em relação à tríade inteligível. Sendo incapazes de, como concebia ser possível Plotino por conta deste contato intrínseco da alma com o mundo inteligível, ascender sozinha e contemplativamente ao intelecto, as almas, segundo os *Oráculos*, necessitam de um auxílio externo para que esta ascensão seja possível; em outras palavras, requerem o ritual, onde os deuses são invocados na realidade imanente a fim de

[58] O tratado que lida especialmente com este argumento é o II.9[33] das *Enéadas*, que se intitula "Contra os Gnósticos". Todavia, este tratado parece ser a última parte de um texto maior, que fora dividido por Porfírio durante a edição dos escritos. As três primeiras partes seriam o tratado III.8[30], V.8[31] e V.5[32]. Ver BARACAT, 2008, p. 35.

que seja então travado o contato deles com as almas humanas. Majercik resume da seguinte maneira:

> Os *Oráculos* colocam uma ênfase maior [em relação a Plotino] na descida da alma *in toto*; uma vez que a alma está em constante perigo de se tornar totalmente escravizada à matéria, há uma necessidade maior de um auxílio, tanto divino quanto humano, a fim de restaurar o estágio elementar da alma. (MAJERCIK, 1989, p. 31)

2.3 As Três Virtudes

Elementos essenciais para a purificação da alma são as virtudes, que por via de regra são três: a fé (πίστις), a verdade (ἀλήθεια) e o amor (ἔρος)[59]:

É necessário... propor as virtudes que purificam e elevam do mundo da geração (para o mundo inteligível),
"... a fé, a verdade e o amor",
Aquela tríade transcendental. (*OC* 46)[60]

Segundo Majercik (1989, p. 11), cada uma delas estaria relacionada a cada um dos três mundos na hierarquia: a fé ao mundo material, a verdade ao mundo etéreo e o amor ao mundo empíreo, e seriam faculdades dos três Teletarcas, cada qual responsável por cada um desses mundos. Ainda segundo Majercik, as virtudes não devem ser compreendidas como qualidades espirituais, como acontece com a tríade paulina de fé, esperança e caridade[61], mas "como entidades cósmicas envolvidas na própria criação e manutenção do universo" (MAJERCIK, 1989, p. 11), de modo que elas participem da corrente ontológica como elos que conectam os seres do mundo material aos do mundo inteligível.

---

[59] O fr. 47, porém, pode sugerir uma quarta virtude: Ἐλπίδα... τὴν θείαν καὶ ἀπὸ νοῦ κατιοῦσαν καὶ βεβαίαν, περὶ ἧς τὸ λόγιον ἔφη·/ "ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πυρήοχος..." (*Esperança... a divina, que descende do intelecto e é firme, da qual falam os* Oráculos*:/ "que a esperança incandescente te preencha...*") De acordo com Porfírio (*Ad Marcellam*, 24.1-11), são quatro virtudes: fé, verdade, amor e esperança.

[60] *OC* 46: (δεῖ)... ἀρετάς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως χαθαρτικὰς καὶ ἀναγωγοὺς προβεβλῆσθαι καὶ/ "... πίστιν κἀλήθειαν καὶ ἔρωτα",/ ταύτην εκείνην τὴν τριάδα.

[61] Conforme citado por Majercik, 1989, p. 11, n. 24: ver H. Conzelmann, *I Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia, 1975), pp. 222-223 e notas, onde são citados inúmeros paralelos a esta tríade em várias fontes neoplatônicas, gnósticas e cristãs.

Deste modo, o amor, estando alocado ao mundo empíreo, é primeiro em relação aos demais. De fato, os *Oráculos*, por sua ênfase na ritualística, como veremos mais adiante, se fundamentam na simpatia universal dos seres, i.e. uma conexão ontológica e mútua participação entre os seres e os diferentes níveis de realidade ou hipóstases. Esta legitimação doutrinal vem com o amor, que não deve ser entendido como uma faculdade ou qualidade espiritual ou ainda psicológica, conforme já salientamos, mas como um princípio de vinculação ontológica da realidade em uma unidade universal em que os seres se inter-dialogam. De modo que ele possa ser a primeira virtude deste universo, estando presente já lá onde existe a primeira tríade, no mundo empíreo:

Este maior e mais perfeito vínculo que o Pai imprime em toda parte no kósmos... "vínculo do amor carregado de fogo" segundo chamaram os Oráculos*:*

"pois tendo pensado suas obras, o Intelecto Paterno autogerado semeou sobre todas as coisas o vínculo do amor carregado de fogo"

*E os (*Oráculos*) acrescentam a razão disso:*

"a fim de que o Todo continue amando por tempo ilimitado,
E jamais colapse o que foi tecido pela luz intelectual do Pai."

Por causa desse amor, todas as coisas se ajustam umas às outras:

"com o amor, os elementos do kósmos permanecem se cognoscendo." (*OC* 39)[62]

Menos clara, porém, está a posição das demais virtudes ao observarmos diretamente os versos. Majercik ainda salienta (1989, pp. 11-12) que, para Proclo, a virtude suprema seria não o amor, mas a fé, uma vez que só ela, enquanto "poder teúrgico" (θεουργικὴ δύναμις), permitiria a alguém conectar-se ao uno[63]. Majercik põe em questão, assim, a origem dessa preeminência da fé por parte de Proclo, sugerindo que ela provavelmente não teria sido os *Oráculos*. Se baseando nos frr. 42 e 39, ela conclui que, definitivamente, o amor deve ser a primeira virtude para os *Oráculos*, o que é bem possível. Mas poder-se-ia sugerir ainda a possibilidade de não haver uma preeminência entre as virtudes, que todas elas participam em todos os três mundos (empíreo, etéreo e

[62] *OC* 39: τοῦτον δὲ τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον δεσμὸν ὃν περιβάλλει τῷ κοσμῷ πανταχόθεν ὁ πατὴρ... "δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτοσ" τὰ λόγια προσείρηκεν·/ "ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος/ πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος."/ Καὶ τὴν αἰτίαν προσέθηκεν·/ "ὄφρα τὰ πάντα μένῃ χρόνον εἰς ἀπέραντον ἐρῶντα,/ μηδὲ πέσῃ τὰ πατρός νοερῷ ὑφασμένα φέγγει."/ Διὰ γὰρ τοῦτον τὸν ἔρωτα πάντα ἥρμοσται ἀλλήλοις·/ "ᾧ σὺν ἔρωτι μένει κόσμου στοιχεῖα θέοντα."

[63] Conforme citação de MAJERCIK, p. 11: Proclo, *Th. Pl.*, I.25; p. 112, 1-3, S, -W.; cf. *In Parm.* VII, p. 502, 9-12, C. Steel=p. 42, 14-16, Klibansky-Labowsky.

material), mas com graus diferentes em cada um deles. Afinal, lá onde existem elementos distintos, portanto o amor que os mantém unidos, também existe a verdade da mensagem divina e a fé imediata nestes sinais, quanto mais puros e empíreos forem estes elementos. Os λόγια parecem eles mesmos sugerir esta noção no seguinte verso:

Então os Oráculos, *nos revelando as ideias que existem primariamente no deus superior (o intelecto paterno), chamaram-nas de "pensamentos paternos"...*

"Eis aí os pensamentos do Pai, com os quais meu fogo se enrola." (*OC* 38)[64]

O "fogo", imagem frequentemente usada para descrever o amor, coexiste com os "pensamentos", isto é, as ideias, as mensagens que constituem elas mesmas a verdade do Pai. Os Iynges, como veremos mais adiante, são eles próprios essas mensagens verdadeiras semeadas pelo Pai ou seus pensamentos (MAJERCIK, 1989, p. 9). Quanto ao fr. 42, no qual Majercik (1989, p. 12) se baseia para sustentar a hipótese do amor como a primeira virtude, também ele nos faz refletir se isto de fato prossegue:

(Segundo os Oráculos, *as ideias inteligíveis) estão separadas e juntadas ao mesmo tempo:*

"Pelo admirável vínculo do amor, que surge primeiro do intelecto, vestindo o fogo vinculado com o fogo (inteligível) a fim de associar as Crateras das Fontes, oferecendo a flor de seu fogo." (*OC* 42)[65]

Proclo introduz, afirmando que as ideias estão separadas e juntadas *ao mesmo tempo*. Esta função, evidentemente, cabe ao amor, que deve vincular a todas as coisas.

---

[64] *OC* 38: τάς γοῦν ἐν ἐκείνῳ (τῷ πατρικῷ νοῷ) πρώτως ὑφεστώσας ἰδέας ἡμῖν ἐφερμηνεύοντα τὰ λόγια κέκληκεν αὐτὰς "ἐννοίας πατρικάς".../ "ἔννοιαι πατρὸς αἵδε, μεθ' ἃς ἐμὸν εἰλυμένον πῦρ." Majercik traduz μετά por "after which"; eu optei por traduzir por "com", ainda que a declinação a seguir esteja em acusativo, mais comumente utilizado para descrever posteridade, porque e dela me parece gerar certa estranheza. Acontece que me parece mais adequado para descrever a natureza das hipóstases traduzir por "com": primeiramente, se, conforme Majercik assumiu, o fogo do amor é a primeira hipóstase, que consome a todas as coisas, e as coisas só vêm a existir a partir deste fogo primordial, então este verso poderia representar uma anomalia, se, ao mesmo tempo, a tradução dela estiver correta. Em segundo lugar, avaliando este raciocínio contra a tradução que expressa posteridade, salta aos olhos a facilidade em se aceitar a tradução "com", tendo em vista duas coisas, uma certeza e uma possibilidade: a certeza é que o amor, em se tratando da virtude ou não, é frequentemente apresentado nos *Oráculos* como a primeira hipóstase, e a possibilidade é a de que as virtudes possam ter sido geradas juntas. De modo que, nas duas alternativas, fica mais adequada a tradução "com".

[65] *OC* 42: Διακέκριται ἅμα καὶ συγκέκριται (τὰ εἴδη τὰ νοητά) (κατὰ τὸ λόγιον)/ "δεσμῷ ἔρωτος ἀγητοῦ, ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος,/ ἑσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον, ὄφρα κεράσσῃ / πηγαίους κρατῆρας ἑοῦ πυρὸς ἄνθος ἐπισχών."

Mas como o próprio conceito já diz, o vínculo é uma relação entre coisas, e para que o vínculo exista as coisas também devem existir. Ao serem produzidas as coisas em sua individualidade, as coisas são "separadas"; mas, na medida em que elas vêm a existir, já estão vinculadas. Parece haver uma reciprocidade ontológica entre o vínculo vinculante e as coisas vinculadas. Quando os versos descrevem, portanto, o vínculo como aquele que surge primeiro, pode-se estar fazendo referência à diferenciação entre o vínculo material e o inteligível, que inter-relaciona cada um dos elementos da tríade, ou até mesmo, em uma linguagem menos rígida, enfatizando a preeminência de um vínculo metafísico que subjaz como substrato para o vínculo posterior entre toda a multiplicidade de seres (uma espécie de paradigma que serve como relação entre seres superiores e inferiores). E isto talvez se harmonize à doutrina de Proclo. Todavia, uma abordagem mais aprofundada foge do nosso escopo aqui, e nos limitamos aos apontamentos feitos até então[66].

De uma maneira ou de outra, as virtudes têm a função de guiar a alma dos homens que povoam o mundo material rumo às verdades inteligíveis e à harmonia universal e originária de todas as coisas, através de um mecanismo de purificação. Uma doutrina muito semelhante encontramos em Jâmblico, que desenvolveu uma corrente de sete virtudes, da superior até a inferior[67]. Para Jâmblico, a mais alta das virtudes era a teúrgica, estabelecendo um marco de separação em relação a Plotino, que concebia a purificação como a mais alta e não compreendia em seu sistema uma virtude teúrgica, e em relação a Porfírio, cuja virtude mais alta era a paradigmática e também não reconhecia uma virtude teúrgica (FINAMORE, 2012, pp. 113-114; MAJERCIK, 1989, p. 33).

A diferenciação da teurgia em relação às doutrinas contemplativas de Plotino e Porfírio está em que, para Jâmblico, a união de mais alto grau com o uno, que requer também a máxima virtude que é a teúrgica, acontece para além da intelecção, por meio do "uno da alma" (FINAMORE, 2012, p. 131), e, para os *Oráculos*, por meio da "flor do intelecto" (ἄνθος τοῦ νοῦ), uma espécie de centelha do deus supremo que subjaz na alma humana; nas palavras de Majercik (1989, fr. 1 e comnt.): "a 'flor da mente' é aquele órgão

---

[66] Ver fr. 182 e comentário de MAJERCIK, 1989: a expressão ἡ πολύφρων ἀτρεκεία, "thoughtful reality", é traduzida por LEWY, 1978, p. 50 n. 160, "thoughtful truth", que identifica ἀτρεκεία a ἀλήθεια, a verdade. Em outros momentos (fr. 46), a mesma expressão está relacionada a πίστις e ἔρως, respectivamente as virtudes fé e amor.

[67] Segundo FINAMORE, 2012, pp. 114, são elas: 1) a virtude hierática ou teúrgica (ἱερατικαί / θεουργικαί), 2) a paradigmática (παραδειγματικαί), 3) a contemplativa (θεωρητικαί), 4) a purificatória (καθαρτικαί), 5) a política (πολιτικαί), 6) a ética (ἠθικαί) e 7) a natural (φυσικαί).

ou faculdade discreta e ígnea (o maior poder da alma e semelhante à essência ígnea do Primeiro Deus) que permite a apreensão e/ou união com o Deus Supremo”[68].

Relacionados às virtudes estão os Teletarcas, “os mestres da iniciação”, de quem elas seriam faculdades. Os Teletarcas são governantes dos três mundos (o empíreo, o etéreo e material) e constituem também eles uma tríade. De acordo com Majercik, cada um deles teria uma virtude diferente e estariam alocados cada qual a um mundo diferente; então haveria um Teletarca Empíreo, cuja faculdade seria o amor, um Teletarca Etéreo, que teria a faculdade da verdade e, por fim, o Teletarca Material, que se relacionaria à fé[69] (MAJERCIK, 1989, p. 11).

Os Teletarcas, na função de governantes, têm a responsabilidade de iniciar as almas, purifica-las das influências da matéria, além de transmitir a elas a luz inteligível dos mundos superiores:

> É pelo intermédio dos Teletarcas que os raios do sol – ou “conectores materiais” – são conduzidos para baixo. É através desses raios, então, que a alma ascende, guiada pelos Teletarcas. Além disso, todos os três Teletarcas têm conexões solares adicionais: o Teletarca Empíreo é associado ao Aion (o sol transmundano) como fonte inteligível da luz; o Teletarca Etéreo é associado ao Hélio (o sol mundano) como fonte direta da luz terrena; o Teletarca Material é associado à lua e, assim, governa a região sublunar atravessada pelos raios do sol visível. (MAJERCIK, 1989, p. 12)

Os Teletarcas seriam, assim, governantes celestes ou esferas planetárias. Lewy (1978, p. 423) viu nesta doutrina dos *Oráculos* uma influência das tradições babilônicas, que também possuíam sistemas baseados nos astros e concebiam Arcontes e Kosmocrátores, com o que Dodds (1961, p. 272; 1978, p. 701) concorda. Majercik (1989, p. 11) aponta, porém, sem aparentemente rejeitar a sugestão, que, diferentemente dos Arcontes babilônicos, que dominavam várias esferas planetárias, os Teletarcas caldaicos presidiam três mundos um sujeito ao outro em uma hierarquia, cuja influência ela atribui à concepção cosmogônica da tradição platônica. Penso que é muito provável que ambas as influências estejam presentes nos *Oráculos Caldeus* de modo sincrético.

Além disso, os *Oráculos* evidenciam de novo o parentesco com a tradição gnóstica, pois também ela concebe Arcontes como governantes nas esferas celestes. Mas é importante novamente salientar neste ponto a característica central que difere os caldeus

[68] Ver também MAJERCIK, 1989, p. 33, onde ela discute o tema na introdução.
[69] MAJERCIK, 1989, pp. 12 e 17, explica que a interpretação triádica e alocada a diferentes mundos dos Teletarcas, e também da interpretação triádica dos Conectores e dos Iynges, é uma tendência dos neoplatônicos que comentaram sobre os *Oráculos*, como Pselo e Proclo, de quem em boa parte dependemos para o testemunho da doutrina caldaica.

dos gnósticos. Enquanto os Arcontes gnósticos têm um caráter comumente maligno e visam impedir a ascensão e até mesmo escravizar as almas na matéria, os Teletarcas caldeus são figuras benignas e prestativas, pois ajudam na ascensão da alma. Assim, ao mesmo tempo em que no sistema gnóstico a alma, se quiser se libertar da matéria, deve vencer os Arcontes, no sistema caldeu os "mestres da iniciação" são os próprios intermediários por meio dos quais a alma ascende à luz inteligível da tríade (MAJERCIK, 1989, p. 17). Majercik (1989, p. 17-18) ainda analisa esta distinção entre os gnósticos e os caldeus enfatizando o caráter dualista do sistema dos primeiros e o caráter monista dos segundos, de onde viria então um maior desprezo diante do mundo material e inclusive das esferas celestes por parte dos gnósticos.[70]

2.4 *Sýnthêma* e *Sýmbola*

De acordo com os *Oráculos*, a luz inteligível da primeira tríade penetra no *kósmos* e se torna conhecida pelas almas purificadas. Do alto da primeira hipóstase, a luz e o fogo inteligível do mundo empíreo atravessa o mundo etéreo, onde circundam os planetas e demais esferas celestes, passando por Teletarcas, Iynges, Conectores, Anjos e Demônios, alcançando o último rincão do mundo material e da vida humana:

O canal gerador procede até o ponto central, como também dizem os Oráculos *quando falam sobre o ponto intermediário dos cinco centros, que se estende diretamente de cima a baixo através do centro da terra:*

"e há um quinto centro, um outro canal de fogo, onde desce o fogo dador-de-vida *até os canais materiais."* (*OC* 65)[71]

A luz inteligível é passível de transparecer na imanência, desde as alturas da transcendência. Mais do que isso, é justamente a partir dos objetos materiais que esta luz é transmitida, uma vez que eles participam do fogo primordial e dele são constituídos. Aqui surge uma dificuldade em se conceber uma tal possibilidade; afinal, o mundo

---

[70] A respeito das semelhanças e diferenças entre os *Oráculos* e os gnósticos, ver também os apontamentos de STROUMSA, G.G., 1980, p. 170.

[71] *OC* 65: μέχρι γὰρ τοῦ χέντρου πρόεισιν ὁ τῆς ζῳογονίας ὀχετός, ὡς καὶ τὰ λόγιά φησι, διαλεγόμενα περὶ τοῦ μέσου τῶν πέντε κέντρων ἄνωθεν διήκοντος διαμπὰξ ἐπὶ τὸ καταντικρὺ διὰ τοῦ κέντρου τῆς γῆς·/ "καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο πυρήοχον, ἔνθα κάτεισι / μέχρι <καὶ> ὑλαίων ὀχετῶν ζωηφόριον πῦρ."

material só existe na medida em que ele se distancia desta luz inteligível, ele se caracteriza justamente por ser um aspecto opaco da luz inteligível, um obscurecimento. De que modo, então, esta luz inteligível pode vir a transparecer no mundo material?

Para além da simpatia universal, sobre a qual falaremos no capítulo seguinte, operam como amálgama entre os mundos material e inteligível os *sýnthêma* e os *sýmbola*, isto é, sinais e símbolos. Estes símbolos (segundo Majercik, 1989, comentário ao fr. 108, *sýnthêma* e *sýmbola* são equivalentes) manifestam na imanência aquilo que os seres inteligíveis são inteligivelmente em sua transcendência, conforme dizem os *Oráculos*:

E outro oráculo é este:

"Pois o Intelecto Paterno semeou símbolos por todo kósmos, [o intelecto] que pensa os inteligíveis; e [estes inteligíveis] são chamados de belezas inexprimíveis." (*OC* 108)[72]

A tríade inteligível, composta de inteligíveis, semeou sua natureza em múltiplas centelhas por todo o *kósmos*; deste modo, por meio da própria matéria, e por meio da faculdade imagética da alma humana, que observa os sinais inteligíveis, a alma é capaz de inteligir aquilo que o Pai também intelige em sua transcendência e em seu silêncio distante. São as formas constituintes da natureza dos seres superiores que se dispersam nos mundos inferiores e servem de sinais para os seres inferiores, que vêm a conhecer, assim, a natureza divina e transcendente. Estes símbolos são reflexos bastante puros da essência divina, e por isso podem ser distinguidos em meio à natureza opaca do mundo material.

Majercik (coment. ao fr. 108) afirma que os símbolos podem ser, na prática, *voces mysticae*, ou ainda materiais sagrados como pedras, ervas e incensos, que os teurgos utilizavam nos rituais[73]. Ainda segundo ela, esses símbolos se equivalem às ideias platônicas e, consequentemente, aos Iynges.

Os Iyngues[74] são a força atrativa, erótica (GEUDTNER, 1971, p. 42; MAJERCIK, 1989, p. 9), que liga o homem aos deuses e leva mensagens de uns aos outros (fr. 78). Os

---

[72] *OC* 108: Καὶ ἄλλο λόγιον τοῦτο·/ "σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον,/ ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται."

[73] Mais adiante estudaremos alguns exemplos e como eles são, cada qual, explicados dentro do sistema como um todo.

[74] Este termo vem de uma ave eurasiana do grupo dos pica-paus, chamada em português de Torcicolo, porque consegue girar o pescoço em 180º. Segundo Majercik, o termo passou a ser usado na literatura grega

Iyngues são os mediadores das mensagens, mas também são as próprias mensagens; são considerados os próprios “pensamentos” dos deuses (fr. 77) e estão relacionados com as *voces mysticae* ou *nomina barbara*. Segundo Majercik, “a mensagem comunicada pelos Iyngues não é outra coisa que seus próprios nomes mágicos que, quando proferidos, capacitam o teurgo a adquirir certos poderes divinos” (1989, p. 9). Uma vez que se considera que os Iynges são os próprios pensamentos dos seres inteligíveis (o que, em outras palavras, seria dizer que eles são propriamente “pedaços” dos seres inteligíveis eles mesmos, pois os seres inteligíveis não são outra coisa senão “pensamentos”), torna-se fácil a assimilação deles como as ideias platônicas, ou pelo menos como elas eram conhecidas no médio-platonismo.

Os Iynges seriam, assim, “pombos correios” (fr. 78) que entregam as mensagens do Pai à alma do teurgo, comunicando-lhe sua essência:

> Com este fim, a roda mágica girada pelo teurgo [com um pássaro no centro] atrai estes Iynges celestes e habilita o teurgo (o único conhecedor da linguagem divina dos deuses) a se comunicar com o Pai. Mas a mensagem comunicada pelos Iynges não é outra coisa senão seus [os do Pai] próprios nomes mágicos que, quando proferidos, habilitam o teurgo a adquirir certos poderes divinos. (MAJERCIK, 1989, p. 9)

Percebe-se o caráter simbólico dos Iynges: o mecanismo que eles exprimem no sistema se assemelha muito ao dos símbolos. Os Iynges, contudo, parecem denotar mais uma entidade que possa caber no sistema do que um princípio, uma tal que sintetize a função mística e a cosmológica do símbolo enquanto tal[75]. Os Iynges são, ao mesmo tempo, o objeto (a mensagem) que está sendo entregue e o próprio sujeito (o mensageiro); transcendentalmente a este objeto e a este sujeito, há a luz do Pai, que é pensamento puro, e que sintetiza o objeto e o sujeito em uma única entidade: é o Pai, ele mesmo, que se entrega a si mesmo, pois o Pai é luz/pensamento:

“Os [Iynges] que são pensados pelo Pai, também eles pensam, uma vez que são movidos por seus indizíveis planos de modo a pensarem.” (*OC* 77)[76]

---

e expressava o uso para fins mágicos por feiticeiros, como para o de atrair um amante infiel; no ritual, o pássaro era amarrado em uma roda e posto para girar.

[75] Seriam os Iynges uma personificação da própria função do símbolo? Trata-se de algo talvez cabível, mas que geraria questões a serem respondidas; afinal, se os Iynges fossem a personificação dos símbolos, isso querer ia dizer, então, que os demais elementos do sistema não são simbólicos? Infelizmente, trata-se de uma questão que nos obrigaria a fugir muito do escopo deste trabalho, e deixamo-la, assim, como sugestão.

[76] *OC* 77: “αἵ γε νοούμεναι <ἐκ> πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταί,/ βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμεναι ὥστε νοῆσαι.”

O Iynge, assim, é símbolo porque manifesta a natureza do Pai na imanência, o que acontece por meio da *phantasia*, a faculdade imagética da alma. A função cosmológica dos Iynges se torna ainda mais evidente pelo fato de os *Oráculos* relacionarem-nos com os Suportes Intelectuais (fr. 79), entidades cósmicas que têm a função de manter o movimento regular das esferas celestes. Majercik (1989, p. 10) supõe que uma tal identificação certamente ocorreu porque se acreditava que os Iynges, quando invocados pelos teurgos, se tornavam fisicamente situados nas esferas planetárias, e ainda que era a partir destes pontos no céu que eles faziam a comunicação entre o mundo material e o mundo inteligível. De modo que, por meio da beleza inexprimível das esferas planetárias, e dos movimentos regulares dos planetas, os teurgos pudessem vir a conhecer um pouco da grande ordem inteligível e do caráter inteligível e puro dos mundos superiores[77].

Os conceitos de *sýnthêma* e *sýmbola* foram adotados por Jâmblico e se tornaram fundamentais para sua defesa da teurgia. Tudo indica que estes conceitos, que descrevem para ele o sinal ou símbolo teúrgico que diviniza a alma, são originados dos *Oráculos Caldeus* (SHAW, 1995, p. 162). Struck (2004, p. 216-217), contudo, sugere que nem nos *Oráculos* nem no *Corpus Hermeticum* estes dois conceitos estavam ligados aos atos rituais, de modo que Jâmblico inovaria neste âmbito, introduzindo os símbolos na ritualística (MOREIRA, 2013, p. 60). Shaw parece se distanciar dessa opinião:

> Os *sýnthêmata* dos *Oráculos* tiveram um papel cosmogônico como as formas do médio-platonismo. Ambos funcionavam como poderes dinâmicos formadores do *kósmos*, e ambos foram considerados os "pensamentos do Pai". Dos fragmentos 2 e 109 dos *Oráculos*, está claro que os *synthêmata* eram também anagógicos, pois quando a alma "recorda o símbolo (*sýnthêma*) puro e paterno" ela retorna ao *Nous* paterno. (SHAW, 1995, p. 162)

Para Shaw, o fato de os símbolos se identificarem com os pensamentos do Pai parece ter em si já o componente ritualístico; afinal, os pensamentos compõem um conjunto dinâmico, de onde brota a vida que impulsiona e orienta o *kósmos*. A cosmogonia, por meio da qual os símbolos são semeados, é em si também, para Shaw, um ato ritual:

> Jâmblico discutiu os *sýnthêmata* em um contexto cosmogônico três vezes no *De Mysteriis*. Em *DM* 65-66 Jâmblico diz que cada rito teúrgico empreende as "medidas eternas" (*metra...aidia*) e os "maravilhosos depósitos" (*enthêmata*

[77] A identificação dos inteligíveis ao belo no fr. 108 nos faz recordar Plotino, para quem o intelecto hipóstase era também o belo em si. Esta identificação certamente antecede Plotino, o que nos testemunha os *Oráculos*.

> *thaumasta*) enviados pelo Demiurgo ao nosso mundo (*DM* 65, 6-8), e através deles "o inexprimível é expresso por meio de símbolos inefáveis" (*DM* 65, 8-9). Isto descreve uma função cosmogônica e hierática dos *sýnthêmata*. Em uma explicação do augúrio, Jâmblico torna a conexão hierática e cosmogônica ainda mais explícita. Ele diz que os deuses usam o poder cosmogônico dos *daímones* para revelar sua vontade por meio de sinais naturais (*DM* 135, 8-10). (SHAW, 1995, p. 163)

O dinamismo das "medidas", que são as formas inteligíveis dos platônicos ou os números dos pitagóricos[78], repletas de poder e vontade, permanentemente atuantes na constituição do *kósmos* e no equilíbrio de suas forças, parecem constituir, para Shaw, o traço teúrgico de Jâmblico bem como dos *Oráculos*, e ele pode estar correto. Nos rituais, uma imitação da cosmogonia poderia entrar em cena, de modo que os mesmos conceitos poderiam tanto descrever o sistema caldeu quanto exprimir um ato ritual[79] e, deste modo, serem eles mesmos *nomina barbara*.

O traço simbólico da linguagem teúrgica também aparece em sua relação com o cristianismo. Trouillard (1972, pp. 171-189) julga que dois aspectos da teurgia a conectam ao Cristianismo, a saber 1) o fato de que em ambas as doutrinas é por meio de um "ato" que a divindade se revela e 2) o de que em nenhuma das duas há constrangimento da divindade, uma vez que o ato é orientado pela vontade divina, baseando-se no *De Mysteriis* 97, 4-5, onde Jâmblico diz que "os símbolos eles mesmos, por eles mesmos, performam seu próprio trabalho"[80]. O autor vê nestes dois aspectos uma relação da teurgia com a doutrina da graça cristã e chega a equiparar a teurgia e o cristianismo. Majercik (1989, pp. 23-24) diverge de Trouillard neste ponto, argumentando que:

> O sacramentalismo cristão, afinal, é baseado em uma visão teísta que assume uma diferença essencial entre Criador e criação. Assim, qualquer ato sacramental performado aqui embaixo deve ultimamente depender, para seu efeito, de uma irrupção do Divino em uma ordem natural. Em contraste com isso, a teurgia é baseada em uma visão emanacionista que estabelece uma ligação "simpática" entre todos os aspectos do *kósmos*; a ênfase aqui é na semelhança, não na diferença. Assim, diferentemente do sacramentalismo cristão, a teurgia depende não de algum tipo de intervenção (*inbreaking*) do

---

[78] Ver MAGGI, 2012, pp. 75-89.

[79] SHAW, 1995, p. 165 acrescenta que CREMER, 1969, pp. 106-111, considera o conceito de vontade, fundamental para o traço teúrgico da cosmogonia jambliqueano, como oriundo diretamente dos *Oráculos*. Não contestando que os *Oráculos* tenham tido uma tal concepção e que ela esteja diretamente relacionada à teurgia, Shaw argumenta que, porém, muito provavelmente não tenham sido unicamente os *Oráculos* as fontes para esta doutrina de Jâmblico, e que esta concepção era comum e já havia sido desenvolvida pelos médio-platônicos. Se Shaw estiver correto, é ainda mais plausível conceber grande parte dos versos caldeus como elementos rituais.

[80] *DM* 97, 4-5: "αὐτὰ τὰ συνθήματα ἀφ' ἑαυτῶν δρᾷ τὸ οἰκεῖον ἔργον".

> Divino, mas antes de um reconhecimento da presença divina na matéria mais inferior. (MAJERCIK, 1989, p. 24)

Lembrando a passagem já citada de Addey (2007, p. 33), quando ela diz que, para os neoplatônicos tardios e para os *Oráculos*, o nível mais alto de verdade é alcançado por meio da experiência direta da divindade, podemos compreender o ponto de Majercik: para os *Oráculos*, a ênfase é não na divinização do Criador e consequente desprezo pela matéria, mas na própria divinização do deus presente na matéria. Isto acontece por meio da experiência direta com os elementos materiais, como estátuas, pedras, ervas etc.[81] Desse modo, Majercik parece estar correta em seu contraponto, mas deve-se notar que estes elementos materiais, e a matéria em si, só adquirem uma tal importância para a teurgia na medida em que eles *simbolizam* a divindade transcendente, refletem a luz inteligível e transparecem a verdade do Pai; neste sentido, ainda é difícil ignorar um certo dualismo caldaico.

2.5 *Sympátheia*

Conforme já tivemos a oportunidade de discutir, faz parte da doutrina teúrgica a concepção de que todos os elementos do *kósmos* mantêm uma associação metafísica, ontológica entre si[82]. Esta associação ultrapassa a simples condição corpórea dos seres, uma vez que é do amor ígneo, onde todas as coisas estão fundidas em uma unidade inefável, que todas as coisas vêm a ser e, portanto, recebem seu ser. Mas é do centro inefável, o Abismo Paterno, de onde emanam os tecidos do ser,

> *"O centro, a partir do qual todas as coisas são iguais até o limite,"* (*OC* 167)[83]

a quem, portanto, o teurgo deve se conectar a fim de *trabalhar* para a harmonia universal, por meio de rituais. Conforme estabelece Majercik (1989, p. 27):

---

[81] Minha suposição seria ainda a de que, diante de uma tal doutrina, o cristianismo poderia até mesmo se alarmar com um tipo bastante explícito de "idolatria".

[82] Ver MAJERCIK, 1989, pp. 10 e 24, no primeiro caso onde ela fala dos Conectores. Sobre eles nós trataremos em particular mais adiante.

[83] *OC* 167: ὃ καὶ τὸ μαθηματικὸν κέντρον ἀποτυποῦται, πάσας τὰς ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν περιφέρειαν γραμμὰς περατοῦν καὶ τὴν ἰσότητα αὐταῖς εἰκόνα τῆς οἰκεῖας ἑνώσεως παρέχον. Οὕτω δὲ καὶ τὰ λόγια "τὸ κέντρον" ἀφορίζεται·/ "χέντρον, ἀφ' οὗ πᾶσαι μέχρις ἄντυγος ἶσαι ἔασιν." E a introdução, que ficou de fora na citação: "*Eis como se caracteriza o centro, uma vez que ele é o ponto limite de onde (partem) todas as linhas, e se apresenta como a igualdade delas na imagem de sua própria unidade*."

> O princípio operativo por trás de todos estes procedimentos [os rituais teúrgicos] é aquele da *sympátheia*, uma noção que assume uma correspondência direta entre uma dada divindade e seu representante simbólico nos mundos animal, mineral e vegetal. Assim, ao manipular adequadamente e consagrar a "imagem material" do deus (e então coloca-la na estátua do deus), ele poderia ser persuadido a aparecer (geralmente na forma da luz) e responder as questões feitas a ele pelo teurgo. A "iluminação" vinda da deidade também ajudava a purificação da alma e de seu "veículo".

A simpatia universal para a teurgia é uma característica essencial para o sistema caldeu e expressa a disposição em que os elementos deste sistema estão estabelecidos ou são constituídos. Cada um dos elementos, individualmente, não são totalmente auto-suficientes (eles não possuem em si mesmos nem suas razões nem suas finalidades ontológicas); cada um deles se define por alguma função que tem na economia do *kósmos* como um todo: os Teletarcas, por exemplo, se identificam às virtudes, e sua função é governar as esferas inferiores e permitir a elas um canal para o mundo empíreo e deste para o mundo inferior. Os Iynges, por sua vez, são, por definição, eles mesmos as mensagens divinas entregues às almas, isto é, são eles os pensamentos do Pai cujo destino são as almas capazes de um conhecimento supraintelectual, de modo que, por meio deles, elas consigam se guiar para cima (ἀναγωγειν). Da mesma forma, os Conectores; como o nome já sugere, sua função é manter o *kósmos* coeso, como uma coisa só, unificada, interconectada como uma imensa rede (fr. 39) ou corrente de seres, como expressa o fr. 66:

"Uma vez mesclados os canais, [a vida superior] aperfeiçoa os trabalhos do fogo indestrutível"
Segundo os Oráculos, *e produz um único e divino vínculo e uma associação unificadora de participado e participante.* (*OC* 66)[84]

A doutrina da simpatia universal fornece a concepção basal que permite o sistema, como um todo, se tornar uma constante obra que trabalha, de um deus que trabalha através de sua obra. O *kósmos* enquanto obra não deixa de ser, dessa maneira, um ritual divino, no qual os elementos estão em permanência atuação na atividade cósmica, cada qual em sua devida função.

---

[84] *OC* 66: "μιγνυμένων δ' ὀχετῶν πυρὸς ἀφθίτου ἔργα τελοῦσα" / (ἡ ἀκροτάτη ζωή) κατὰ τὸ λόγιον, ἕνα δὲ σύνδεσμον θεῖον ἀπεργαζομένη τοῦ μετεχομένου καὶ μετέχοντος καὶ σύγκρασιν ἑνοποιόν.

A concepção de um deus que é fogo primordial, onde as coisas estão unidas e de onde elas vêm a ser interconectadas, funciona como um paradigma que determina a forma com que o sistema caldeu é concebido:

> [...] é através dos raios do sol (os chamados "Conectores Materiais" no fr. 80) que a alma faz sua ascensão inicial. Aparentemente, esta dimensão teúrgica [da função dos Conectores] é mediada pelos Teletarcas, uma vez que os Conectores são ditos "assistirem" estes três governantes durante o curso dos ritos. Esta imagem do sol com seus raios "conectores" pode também servir como um paradigma para o papel dos Conectores como um todo: no nível teúrgico, os raios "conectores" do sol conduzem a alma para cima; no nível cósmico, correntes "conectoras" emanam do Pai, o Primeiro Fogo, como raios a partir do sol, disseminando estabilidade e harmonia em todo o Universo. (MAJERCIK, 1989, pp. 10-11)

Fica evidente, assim, como esta doutrina da simpatia universal se relaciona com o deus Eros e com a virtude do Amor. O alto grau de importância que o amor tem neste sistema nos permite concebê-lo como existindo entre as primeiras coisas ou, como defende Majercik (1989, p. 16), como existindo em primeiro lugar, antes "das coisas". E ainda, conforme citado por ela, Geudtner concebe o amor como o fogo primordial, de quem os demais elementos, como os Iynges, os Teletarcas e os Conectores, seriam em si os próprios "órgãos executores" (GEUDTNER, 1971, p. 47). Pois "Eros funciona como como um princípio cósmico cuja qualidade 'vinculante' preserva um senso de harmonia não apenas no Universo, mas na alma humana também" (MAJERCIK, 1989, p. 16), sobre quem a teurgia está totalmente implicada.

E, da mesma forma, torna-se claro com a simpatia universal o mecanismo dos *sýnthêma* e dos *sýmbola*:

> Como de fato funcionavam os rituais e as práticas oraculares? O neoplatonismo é baseado em uma "visão locativa do cosmos", que é fundada em cinco princípios básicos: primeiramente, há uma ordem cósmica que permeia cada nível de realidade (ou "verdade"), segundo, esta ordem cósmica é a sociedade divina dos deuses, terceiro, a estrutura e a dinâmica podem ser discernidas nos movimentos e nas justaposições padronizadas dos corpos celestes, quarto: a sociedade humana deveria ser um microcosmo da sociedade divina e, finalmente, a principal responsabilidade dos padres é associar a ordem humana com a ordem divina (Smith, 1978, p. 132). Como uma extensão disso, um elemento-chave na visão-de-mundo neoplatônica é o conceito de *simpatia* (*sympátheia*) cósmica, a ideia de que tudo no universo está conectado e diferentes verdades são refletidas em diferentes níveis ontológicos do universo do jeito mais apropriado ao respectivo nível. Consequentemente, os platonistas tardios usavam objetos físicos, como plantas, ervas e encantamentos, nas suas práticas teúrgicas porque estes objetos, ou *sýmbola* (símbolos), eram concebidos como contendo em si a divindade e expressarem verdades divinas particulares. [...] Assim, através de rituais religiosos, os platonistas tardios usavam *sýmbola* para "tocar" a realidade divina e abrir a si mesmos de um

> modo direto aos poderes dos deuses. Oráculos, proferidos por aqueles divinamente inspirados, também podem ser considerados *sýmbola*, que usam palavras "divinas" para induzir um *insight* da verdade. Uma vez que os oráculos eram considerados como derivando a partir dos deuses, a sabedoria e a verdade contidas neles permitiam aos mortais um acesso direto à próprias verdades. (ADDEY, 2007, pp. 33-34)

A simpatia permite, assim, a conexão ontológica e, por consequência, noética e epistemológica, entre um objeto e a divindade por ele simbolizada. É importante ter em mente aqui que o mecanismo da simbologia, neste caso, não é a mera representação de um deus; pelo contrário, o objeto, independentemente da sua forma, deve ser de tal modo manipulado a fim de, de fato, invocar a divindade nele, trazê-la à presença por meio dele. Pois, como concebia Proclo também, o símbolo é a última ponta de uma corrente, o final de um prolongamento que sai do deus, sendo, portanto, manifestação do próprio deus na imanência[85].

2.6 A Ritualística

Tendo visto as principais funções e papeis operantes na doutrina teúrgica, agora vamos nos deter um pouco em como estas funções operam mais detalhadamente nos rituais orientados pelos teurgos. Primeiramente, veremos o que são a *sýstasis* (conjunção) e a *telestikê* ("a arte aperfeiçoante"); por fim, também refletiremos sobre o ἄνθος τοῦ νοῦ (Flor do Intelecto), outro elemento fundamental para se compreender a ênfase na experiência imanente da divindade própria aos *Oráculos Caldeus*, desta vez experimentada diretamente pela alma humana sem necessárias manipulações de objetos externos.

2.6.1 *Sýstasis*

A σύστασις, ou conjunção, abundante nos Papiros Mágicos, aparece apenas uma vez nos *Oráculos*, precisamente no fragmento 208, o qual Tardieu (LEWY, 1978, p. 680) considerou dúbio. Des Places (1971) decide mantê-lo na sua tradução francesa, e o mesmo

[85] A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée* V, Paris 1968, 244; In Parm. 1050, 12; *Theol. Plat.* IV 30,1., onde Proclo usa a metáfora da planta que cresce do solo e do enraizamento dela no mundo inteligível e no uno. Ver também LANKILA, 2010, pp. 159-161 e notas.

faz Majercik (1989) na inglesa, porque, diz esta última nos comentários, ajuda a compreender o sistema caldeu como um todo:

Conjunção

Pois [Proclo] utilizou das "conjunções", das orações e das rodas divinas, inefáveis e mágicas dos caldeus. (*OC* 208)[86]

A *sýstasis* designa, nos Papiros Mágicos, algo como uma "união" ou "conjunção" do mago com o deus invocado. Mais precisamente, ela descreveria um "pacto" com o espírito contatado com o fim de que ele auxiliasse o mago ou teurgo na ascensão da alma. Assim, ela não designa um rito particular, mas vários, muitos dos quais se utilizavam dos *nomina barbara* (MAJERCIK, comnt. fr 208). Neste último caso, invocavam-se as divindades por meio de chamados ou convocações orais nos quais o teurgo proferia o nome dos seres invocados, costumeiramente em forma de sons "ininteligíveis": ritmos e repetições de letras e sílabas. Estes sons proferidos na convocação da divindade constituíam símbolos da própria divindade, por meio da qual ela se apresentava[87]. À primeira vista, estes sons podem parecer uma seleção randômica de vogais e consoantes, mas um olhar mais atencioso mostra que "há padrões definidos não apenas nos arranjos das vogais e consoantes, mas também em termos de equações numéricas, todas as quais tinham propriedades mágicas potentes[88]" (MAJERCIK, 1989, p. 25). Mas, além do contato com deidades por meio de convocações, a *sýstasis* também poderia ser alcançada por meio de objetos naturais. Pselo (*P.G.* 122, 881 b-c), por exemplo, nos testemunha uma espécie de "pacto" caldeu envolvendo enterramento e desenterramento de certas substâncias "hílicas" como especiarias, plantas e pedras, no qual o objetivo era uma conjunção com o espírito do respectivo objeto. Nesse caso o objetivo final também era o de que o espírito ajudaria a alma do teurgo a vencer os demônios e ascender (LEWY, 1978, pp. 230-238; MAJERCIK, 1989, p. 26).

---

[86] *OC* 208: σύστασις/ ταῖς γὰρ τῶν Χαλδαίων "συστάσεσι" καὶ ἐντυχίαις καὶ τοῖς θείοις καὶ ἀφθέγκτοις στροφάλοις ἐκέχρητο.

[87] Ver MAJERCIK, 1989, frr. 2, 108, 109 e notas.

[88] Ver também, conforme citado por Majercik: DORNSEIFF, F. *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2ª ed., Leipzig, 1925 reimpr. 1975; HIRSCHLE, M. *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*, Meisenheim am Glan, 1979; MILLER, P.G. "In Praise of Nonsense", *Classical Mediterranean Spirituality*, pp. 481-505. Cf. WISSE, F. "Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism I: Cryptography", *Enchoria*, 9, 1979, pp. 101-109.

Teria sido por meio da *sýstasis* que Juliano o Caldeu havia posto em comunicação as almas de Juliano o Teurgo e Platão. Pselo (*De aurea catena*, ed. Sathas, *Anuaire... des études grécques*, IX, 1875, p. 217, 2 ff.) também cita a oração de Juliano o Caldeu ao "primeiro conector" (τὸν συνοχέα τοῦ παντός)[89]. Para Proclo[90] a *sýstasis* também foi importante, e, segundo ele, a conjunção era uma prática comum aos caldeus, que se conjuntavam com vários deuses do Tempo, como a Noite, o Dia, o Mês, o Ano, e o próprio Khronos (MAJERCIK, 1989, p. 25).

2.6.2 *Telestikê*

Embora o termo τελεστική não apareça nos fragmentos existentes dos *Oráculos*, é provável que grande parte da informação que os filósofos neoplatônicos fornecem sobre esta arte provenha das τελεστικά de Juliano o Teurgo (MAJERCIK, 1989, p. 26). A *telestikê* compreende dois processos: o aperfeiçoamento de estátuas e o aperfeiçoamento da alma humana, de modo a auxiliar na ascensão da alma do teurgo. Este termo, *telestikê*, por muito tempo foi associado aos cultos de mistério nas tradições gregas; "ao usar o termo para descrever os rituais, os teurgos sugerem que eles estão seguindo -- mas aprimorando -- uma tradição antiga de forjar um relacionamento especial entre o homem e o divino" (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, p. 169).

Este aperfeiçoamento acontece nos moldes platônicos: o teurgo, primeiramente, produz um receptáculo (ὑποδοχή) no objeto que ele quer aperfeiçoar, seja em uma estátua ou em si mesmo. Em seguida, sobre este receptáculo, a divindade é invocada, passando a habitar o local, semelhante ao que ocorre no *Timeu* de Platão (49a-51b), quando uma substância informe recebe as ideias. A preparação da *telestikê* é baseada no princípio da atração entre semelhantes, isto é, somente um receptáculo que imite a divindade pode "atraí-la" para si, simpaticamente. Assim, para tanto, o teurgo faz uso de símbolos que remetem à natureza divina, aos nomes divinos, emprega-os na preparação do receptáculo, de modo que este símbolo manifeste uma relação ontológica entre o material usado e a divindade buscada[91]. Em outras palavras: "se um objeto no mundo material, mesmo pequeno, pudesse ser criado de modo a se tornar suficientemente similar em natureza ao

---

[89] Ver MAJERCIK, 1989, comnt. fr. 84.
[90] Ver *In Tim.*, III, 32, 16 ff.; 89, 15 ff.
[91] Jâmblico, *De Mysteriis*, 64-66, I.21; Proclo, *In Parm.* 847.19-29 e *In Crat.* 19.12.

deus, então o deus poderia mais facilmente descer nele" (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, pp. 169-170). Uma vez que o objeto tenha sido preparado e o deus invocado, dali o deus poderia fornecer instruções ao teurgo ou simplesmente manifestar, através do objeto, a luz divina e transcendente, que inspira e purifica a alma do teurgo.

De acordo com Lankila, "um símbolo não é um significante arbitrário e convencional, para Proclo, mas antes um meio de tornar visível um conteúdo invisível de um modo enigmático, por vezes com uma aparência exatamente oposta àquela do significado [*meaning*] do que era invocado [*signified*]" (LANKILA, 2010, p. 159-160, n. 31). De modo que, no caso das estátuas sempre em forma humana, Finamore e Johnston questionam e respondem:

> Poder-se-ia questionar por que os teurgos faziam os *hupodokhai* antropomórficos – isto é, estátuas [em forma humana] – se o que realmente importava era reunir uma combinação adequada de *sýmbola* de modo a replicar a ordem ontológica à qual pertencia o deus. O imperador Juliano[92] (*Frag. Epist*. 293b-c Wright = Bidez 89b) sugeriu que aqueles que estavam em corpos (*sômati*), como nós, poderiam mais facilmente cultuar divindades que são similarmente moldados [*embodied*] – mas no fim das contas, devemos conceder que a razão mais importante, se não reconhecida, provavelmente era a de que as estátuas eram um elemento bem estabelecido já do culto tradicional, tão familiar para ser abandonado. (FINAMORE, JOHNSTON, 2010, p. 170)

No caso da *telestikê* feita diretamente no teurgo, sem o uso de estátuas ou outros objetos devidamente polidos para tal, o caso era provavelmente o de um transe mediúnico que expressava a comunicação do deus e da alma do teurgo. Nesse caso, o teurgo também deveria ele mesmo se purificar, assemelhando o ato de polir uma estátua, por meio de orações e exercícios intelectuais que visam combater as paixões da alma.

2.6.3 A Flor do Intelecto

Vimos nos capítulos anteriores que o sistema caldaico concebe, juntamente dos demais sistemas médio-platônicos, uma ruptura entre um mundo superior, inteligível, e um mundo inferior, material. É esta ruptura que torna necessário uma solução, uma espécie de "reajuntamento", retorno ou conversão das almas do *kósmos* para seu centro originário, um retorno da alma que não pode acontecer "a partir de si mesma", uma vez isolada do mundo inteligível; como tivemos oportunidade de citar, Jâmblico reafirma a doutrina

[92] Não confundir com os dois Juliano pai e filho, o Caldeu e o Teurgo.

caldaica de que os deuses e os homens são alheios um ao outro; se não houvesse a ruptura, não haveria nada que impedisse a imediata salvação da alma. E a alma permanece em estado de miséria, longe de estar a salvo.

A teurgia seria a resposta para esta necessidade de retorno e esse impedimento ontológico oriundo da ruptura entre os mundos inferior e superior. Através da teurgia, os deuses vêm ao auxílio das almas, por meio de elementos materiais, que é o estágio em que a alma, enclausurada, se encontra. Mas esta salvação também não seria possível se a alma, mesmo caída na matéria, não resguardasse um resquício, uma centelha de sua origem divina. Esta centelha é a Flor do Intelecto:

Ademais, (Jâmblico e seus sucessores nos Comentários sobre os Oráculos Caldeus*) testemunham os deuses naqueles versos em que dirigem ao teurgo:*

"Pois existe um certo intelecto que vocês devem inteligir (νοεῖν) *com a flor do intelecto. Pois se você deveria inclinar sua mente para ela e inteligi-la* (νοήσῃς) *como se inteligisse* (νοῶν) *uma coisa específica, você não a inteligiria* (νοήσεις). *Pois ela é a potência da força manifesta em toda parte que lampeja em divisões intelectivas* (νοεραῖς). *Logo você não deve inteligir* (νοεῖν) *aquele inteligível* (τὸ νοητὸν) *violentamente, mas com a chama do intelecto* (νόου) *completamente estendido que mede todas as coisas exceto aquele inteligível* (τὸ νοητὸν). *Você não deve inteligi-lo* (νοῆσαι) *incisivamente, mas manter seus puros olhos da alma distantes* (ἀπόστροφον), *estender uma mente vazia ao inteligível* (τὸ νοητόν) *a fim de estudar o inteligível* (τὸ νοητόν), *pois ele subsiste fora do intelecto* (νόου). (*OC* 1)[93]

A flor do intelecto é um elemento presente na alma que constitui a recordação da natureza superior e inteligível de todos os seres. Deste modo, ela não deve ser olhada como uma coisa particular, isto é, um objeto distinto por suas qualidades materiais, porque sua natureza transcende a natureza material. Por isso esta flor requer um olhar mais abrangente, capaz de abarcar todas as "divisões intelectivas". Não se deve precipitar, olhar "violentamente", não se deve enrijecer o olhar "incisivamente" para ela como se faz

[93] *OC* 1: Μαρτυροῦνται δέ οὖν καὶ οἱ αὐτοὶ (sc. ὁ Ἰάμβλικος ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς καὶ οἱ μετ’ αὐτόν) τοὺς θεούς, ἐν οἷς ἔπεσι λέγουσι πρὸς τὸν θεουργόν·/ "ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει·/ ἣν γὰρ ἐπεγκλίνῃς σὸν νοῦν κἀκεῖνο νοήσῃς/ ὥς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἀλκῆς/ ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν./ οὐ δὴ χρὴ σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο / ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῇ φλογὶ πάντα μετρούσῃ / πλὴν τὸ νοητόν ἐκεῖνο· χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι / οὐκ ἀτενῶς, ἀλλ’ ἁγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα / σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητὸν,/ ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει."

com um objeto material, mas “manter puros os olhos da alma distantes”, “estender uma mente vazia” a fim de abarcar a natureza que ultrapassa a todas as coisas particulares – e só assim será possível “estudar o inteligível”, apreendê-lo, absorver seu conhecimento e conectar-se com ele. Pois este inteligível, alheio ao nosso estágio material, está “fora do (nosso) intelecto”, para além da inteligibilidade humana. Estes versos brincam com o paradoxo de “um intelecto para além do intelecto”, a fim de enaltecer a transcendência e ao mesmo tempo uma espécie de onipresença do inteligível inexprimível. De modo que:

> ἄνθος νοῦ funcionaria como um σύνθημα ou dispositivo/potência teúrgica e não apenas como um órgão de percepção contemplativa. Embora os termos ἄνθος νοῦ e σύνθημα não são explicitamente identificados nos fragmentos, poderia bem ser que o “sinal puro paterno” (πατρικοῦ συνθήματος ἁγνοῦ) do fr. 109, assim como o τριάδος σύνθημα do fr. 2, devessem ser entendidos neste sentido. Isto também poderia ser verdade sobre o termo caldeu ἀλκή (“força”) – uma expressão equivalente nos *Oráculos* para a “centelha da alma” ou “flor/chama da alma” (cf. frr. 2, 32, 49, 82, 117-119). No fr. 2, é especificamente a “tripla força barbada” na alma que é identificada ao τριάδος σύνθημα como a força/potência teúrgica que funciona como um dispositivo “focal” para impulsionar a alma para cima. No fr. 117, certos adeptos (provavelmente teurgos) são ditos ser “salvos” por meio de sua própria “força”; no fr. 119, a “força” da alma é dita “vincular-nos a deus” (θεοσυνδέτου ἀλκῆς) com o propósito de “excitar-nos rumo ao voo alto”; no fr. 109, a alma emerge do “esquecimento” quando “recorda” o “sinal puro paterno” ou, na interpretação de Pselo, aquela “palavra sacra” ou “símbolo” na alma entendido como ἄνθος νοῦ. (MAJERCIK, 1989, p. 43)

A Flor do Intelecto é a presença imanente na alma da tríade paterna, passível de ser acessada. Mas este acesso não ocorre de imediato, por um simples “inteligir” da alma, uma vez que o contato dela com o mundo inteligível está rompido. O acesso acontece por meio de orações (MAJERCIK, 1989, pp. 42-43), através das quais os deuses vêm ao auxílio da alma e “abrem” o canal, “despertam” a Flor do Intelecto que liga a alma ao Abismo Paterno:

> Nos *Oráculos*, a “flor/chama”, “centelha” ou “força”, de fato funciona como um “sinal” ou σύνθημα que especificamente tinha o poder de teurgicamente “focar” e elevar a alma e, ultimamente, “vinculá-la” ou uni-la à sua contraparte noética, viz. a essência ígnea e triádica do Deus Superior ou τι νοητόν. (MAJERCIK, 1989, p. 43-44)

2.7 A Função do Teurgo

A teurgia é uma doutrina soteriológica, que visa a salvar a alma da ameaça da matéria, e se fundamenta em uma espécie de conhecimento metafísico e "espiritual"; sem este conhecimento, i.e. sem a *noêsis* divina, o contato e o retorno ao mundo inteligível é impossível. É a tríade inteligível, portanto de natureza noética, quem constitui o fundamento ontológico de toda a realidade e determina a ordem do mundo inferior, o *kósmos*. Como tivemos a oportunidade de observar, o ciclo dos planetas e demais seres celestes manifesta, do mundo etéreo ao mundo material, a natureza divina inteligível, perfeitamente ordenada (fr. 69). É necessário o conhecimento desta ordenação, da natureza divina por trás de suas manifestações/emanações.

De modo que só um homem detentor deste conhecimento é capaz de guiar as almas e *salvá-las* do perigo da matéria. Este homem é o teurgo, que detém a sabedoria do contato com os deuses, um homem purificado das paixões e protegido da ameaça iminente dos demônios da natureza[94].

Para que a *anagogê* seja possível através da ritualística é necessário que ela seja executada ou orientada por um teurgo, que tem um conhecimento preliminar dos deuses e dos sinais divinos. Pois os deuses fornecem apenas a verdade – para aqueles que sabem como obtê-la: falsas divinações são causadas por erro humano ou prevaricação[95] (FINAMORE, 2013, p. 349). De modo que a legitimidade da autoridade em relação à ritualística cai unicamente sobre o teurgo.

Segundo os *Oráculos*, há dois tipos de homens: os teurgos (οἱ θεουργοί) e o gado (ἡ ἀγέλη). Os primeiros estão purificados e conhecem os meios de contato com os deuses, enquanto os segundos fazem parte da imensa massa de homens submersos em paixões. Ao contrário destes últimos, que reencarnam com o fim de sofrer e assim se purificar em vidas sucessivas, os teurgos, uma vez salvos e para sempre livres da matéria, podem reencarnar voluntariamente com o objetivo de ajudar a humanidade a se salvar (MAJERCIK, 1989, p. 20). Os frr. 137 e 138[96] parecem fazer alusão, inclusive, à natureza angélica dos teurgos.

---

[94] Ver MAJERCIK, 1989, pp. 19-20; *OC* 91, onde Hécate, divindade ligada à natureza, é considerada a governante dos demônios, de quem o teurgo deve se purificar.

[95] A referência, retirada de Finamore, 2013, trata da teurgia de Jâmblico. Contudo, pode-se adotar a mesma concepção para os *Oráculos*, o que reforça a relação que há entre a filosofia jambliqueana e a teurgia segundo os *Oráculos Caldeus*.

[96] *OC* 137: "...θέει ἄγγελος ἐν δυνάμει ζῶν",/ φησὶν τὸ λόγιον, ὅστις ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἱερατικός ("*... brilha angelical vivendo em poder",/ como dizem os* Oráculos *sobre quem vive uma vida verdadeiramente sacra*); fr. 138: ἀλλά μὴν οὐδὲ τὰς τῶν θεουργῶν ψυχὰς βούλεται μένειν ἀεὶ ἐν τῷ νοητῷ, ἀλλὰ καὶ κατιέναι εἰς γένεσιν, περὶ ὧν φησιν τὸ λόγιον·/ "... ἀγγελικῷ ἐνι χώρῳ." (*Mas [ele: Platão] quer sustentar que as almas dos teurgos não permanecem sempre no mundo inteligível, mas que também descem para o mundo da geração, como dizem os* Oráculos*:/ "na ordem angélica"*).

Da mesma forma, em Jâmblico se divide a humanidade entre teurgos e as classes inferiores, mas a divisão dele é tripla, acrescentando no meio das duas classes dos *Oráculos* uma classe intermediária: “este grupo do meio está a meio-caminho entre um teurgo que efetiva (*actualizes*) o intelecto na alma e assim alcança os mais altos degraus da ascensão salvífica, incluindo a união com o intelecto divino e o uno, e o nível mais baixo da humanidade” (FINAMORE, 2012, p. 119).

Ainda para Jâmblico, que, assim como os *Oráculos*, enfatiza o ato demiúrgico como fruto de uma vontade divina (ver frr. 37, 44, 81, 107), o Deus Supremo, que no seu caso é o uno enquanto nos *Oráculos* é a tríade paterna, é identificado ao bem platônico em sua teoria da divina providência. Serve para ele a máxima platônica de que aquele que conhece o bem *sempre* agirá de acordo com ele. Assim, a iluminação e a providência divina da alma significarão também a manifestação do uno e do próprio bem aos níveis ontológicos inferiores de ser. Para ele, naturalmente, a iluminação divina é superior ao movimento exercido pela vontade humana assim como a vontade divina do bem é superior à deliberação ordinária executada pela vontade humana (*DM* 41. 1-3). A tarefa do teurgo, segundo ele, seria então revelar às massas humanas a vontade dos deuses, tendo ele já se alinhado à vontade divina por meio de exercícios (ADDEY, 2012, p. 145). Segundo o filósofo:

> Devemos considerar então como se pode libertar e pôr-se livre destes vínculos [materiais]. Não há, de fato, caminho algum senão o conhecimento dos deuses. Pois entender o bem (τὸ ἀγαθόν) é o paradigma da felicidade (εὐδαιμονίας), assim como o esquecimento (ἡ λήθη) do bem e o engano em relação ao mal constituem o paradigma das coisas más... mas o sacro e teúrgico presente da felicidade é chamada de portal para o deus criador de todas as coisas, ou o lugar ou pátio do bem... ele prepara a *dianoía* para a participação no bem e na visão do bem, e para uma libertação de tudo que se opõe a isto; e, por fim, para uma união com os deuses que são os dadores de todas as coisas boas (*DM* 290.12-291.1; 291.10-12; 292.1-3)[97]

[97] Conforme ADDEY, 2012, p. 146: Σκοπεῖν δὴ τίς αὐτοῦ γίγνεται λύσις καὶ ἀπαλλαγὴ τῶν δεσμῶν. Ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλη τις ἢ τῶν θεῶν γνῶσις· ἰδέα γάρ ἐστιν εὐδαιμονίας τό ἐπίστασθαι τὸ ἀγαθόν, ὥσπερ τῶν κακῶν ἰδέα συμβαίνει ἡ λήθη τῶν ἀγαθῶν καὶ ἀπάτη περὶ τὸ κακόν... ἡ δ’ ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις καλεῖται μὲν θύρα πρὸς θεὸν τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων, ἢ τόπος ἢ αὐλὴ τοῦ ἀγαθοῦ... κατάρτυσιν τῆς διανοίας εἰς μετουσίαν καὶ θέαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἐναντίων πάντων ἀπαλλαγήν, μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτῆρας θεοὺς ἕνωσιν.

PARTE II
JÂMBLICO

3 JÂMBLICO: CONTEXTO

No subcapítulo 1.1 acima, citamos a aproximação dos *Oráculos Caldeus* com as tradições do Oriente, uma tal que carrega no próprio nome seus registros. Com Jâmblico não é diferente; no prefácio à edição de 2003 do *De Mysteriis* levada a cabo por John Dillon e Emma Clarke, esta última escreve que a edição apresenta "extensas notas que visam posicionar Jâmblico firmemente onde é o seu lugar – no platonismo, e como um comentador da arte mágica egípcia e assíria". Bent Dalsgaard Larsen (1974, p. 2), com o fim de distinguir Jâmblico no debate dele com Porfírio e a filosofia de Plotino, afirma que "Plotino e Porfírio viveram no Ocidente (Roma e Sicília). Jâmblico viveu no Oriente. Sua independência em relação a Porfírio está na origem de novos desenvolvimentos do neoplatonismo". Esta breve descrição é decisiva para se compreender melhor nosso filósofo.

Ambos Dillon (1997[98], p. 7) e Larsen (1974, p. 3) tendem a posicionar a data de nascimento de Jâmblico em 242 d.C. Não poderia ser mais tarde do que isso, porque Jâmblico teria se casado com uma discípula de Plotino (204-270). No *De Mysteriis* de 2003, p. xix, porém, Dillon se limita a afirmar que "não se pode postular uma data para o nascimento de Jâmblico depois de 240", não sugerindo mais uma data em específico. E sem uma informação muito sólida a respeito de sua morte, podemos estabelecer o ano de 320 como um limite da sua vida; Dillon (2003, p. xxiv) diz que as cartas de Jâmblico foram coletadas por Licínio entre 315 e 320, posteriormente entregues ao Imperador Juliano, que admirava sua filosofia. Também se sabe que Sopater, discípulo de Jâmblico e provável financiador de seu círculo, se aventurara na política imperial em torno de 326/7, quando certamente Jâmblico já estava morto.

Durante o percurso de sua vida, Jâmblico teria, inicialmente, em sua juventude, se formado intelectualmente na Alexandria, e só em torno de 270 entrado em contado com Porfírio e com o neoplatonismo em geral (LARSEN, 1974, pp. 3-4). Isso confere a ele uma influência sobre si bastante particular e diferenciada daquela de Porfírio, de onde supõe-se a discussão gerada e registrada no *De Mysteriis*. Larsen (1974, p. 3) escreve sobre os 28 anos que separam o nascimento do filósofo do contato com Porfírio:

> Este longo período de formação é de uma importância decisiva para quem visa situar Jâmblico na história da filosofia helenística. Não podemos, na verdade,

---

[98] Este é o ano de publicação do *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* pela Philosophia Antiqua. O ano de produção foi 1969, como ensaio de doutorado de Dillon.

> pretender que Porfírio tenha sido seu mestre, ou, pelo menos, seu primeiro mestre. É na Alexandria, de fato, que se deve procurar seus mestres. Nada é mais natural para um intelectual sírio helenizado.

Dillon (2003, p. xxi), contudo, estende ainda mais a data, e tende a considerar os anos da década de 280 aqueles nos quais Jâmblico teria tido aula com Porfírio, se isto de fato acontecera. Estes teriam sido os anos em que Porfírio, depois de passar alguns anos anteriores na Sicília, teria retornado a Roma, onde estaria sua escola. De um modo ou de outro, devemos considerar que Jâmblico teve uma educação sólida razoavelmente precoce. Plotino teria iniciado seus estudos com 28 anos (GERSON 1994, p. xii), idade em que Jâmblico já pudera ter sido formado em Alexandria e se estabelecido em Roma em seguida.

Ao que tudo indica, Jâmblico nascera de uma família de origem nobre e portanto informada, ou pelo menos abastada, o que justificaria sua condição de intelectual precoce:

> De acordo com Eunápio, Jâmblico foi "de nascimento ilustre, e pertenceu a classes bem-de-vida e com fortuna" (*Vit. soph.* 457). É notável que um nome semita[99] tenha sido preservado por uma família distinta nessa região [Cálcis, Síria], quando muitas famílias bem-de-vida há muito haviam tomado nomes gregos e romanos. Mas houveram, na verdade, ancestrais dos quais a família poderia se orgulhar, se podemos acreditar no filósofo Damáscio. No início de seu *Vida de Isidoro*[100] ele registra que Jâmblico era de uma linha real de sacerdotes-reis de Emesa. Sampsigeramus, o primeiro desses potentados a aparecer na história, conquistou independência em relação aos Selêucidas nos anos 60 a.C., e fazia parte da corte de Antônio na batalha de Áctio. Ele deixou um filho, Jâmblico, a levar adiante a linhagem, e os nomes "Sampsigeramus" e "Jâmblico" alternam na dinastia até o fim do primeiro século d.C, quando eles foram dissolvidos por Domiciano. Evidência escritural, entretanto, mostra que a família ainda tinha um bom domínio no segundo século[101]. (DILLON, 2003, pp. xix-xx)

Há uma discussão sobre o local exato de seu nascimento e onde ele teria passado sua juventude. Segundo Eunápio, Jâmblico teria nascido em Cálcis, "Coele", na Síria, mas havia mais de um registro "Cálcis" na Síria, um mais ao norte e outro mais ao sul; além disso, o relato de Eunápio é considerado mais hagiográfico do que biográfico, o que dificulta uma análise fria sobre o nascimento do filósofo[102]. O que se sabe é que, durante a juventude dele, a Síria estava agitada por disputas e guerras imperiais; em 256, o rei

---

[99] A forma original do nome de Jâmblico é siríaca ou aramaica: *yamliku*, uma terceira pessoa do singular indicativo ou imperativo da raiz *mlk*, com o *el* incluso e com o significado de "ele (El) é rei" ou "que (ele) governe!".
[100] ATHANASIADI, *The Philosophycal History*, 1999.
[101] *Inscriptionis grecques et latines de la Syrie* V, 2212-2217. Cf. também John Malalas, *Chron.* 296.
[102] Para mais detalhes, ler DILLON, 2003, pp. xviii-xx.

persa Shapur invadiu a chamada Cálcis e pilhou todo o norte da Síria, inclusive Antioquia (John Malalas, *Chron.* 295-6). De acordo com Dillon (2003, p. xix), o mais provável seria que a família, uma vez que era abastada e pertencia às elites, teria encontrado meios (e, suponhamos, necessidade também) de se refugiar na costa marítima.

3.1 Um Filósofo Sírio

Larsen (1974, p. 24) sintetiza da seguinte maneira a posição de Jâmblico na história da filosofia, sobretudo na do neoplatonismo:

> Nascido em um meio oriental, educado em um meio helenizado, formado em um meio alexandrino, em contato com as escolas pitagórica, aristotélica e platônica, Jâmblico concentra em si todas as tradições, antigas e novas, filosóficas e religiosas que confluíram na Alexandria. Tal foi seu meio espiritual. Sua obra é testemunha. Sua filosofia é nutrida de neopitagorismo, de aristotelismo, de platonismo. Ela se fundamenta também na religião, sem deixar de respeitar as regras da filosofia.

Larsen enaltece, assim, as influências pitagóricas e clássicas da filosofia grega e helenística. Mas se discute também a relação de Jâmblico com as tradições hermética[103], gnóstica[104] e, evidentemente, caldeia (o escopo do presente trabalho), de onde suas características religiosas e sua defesa da teurgia. Todas estas tradições fazem parte do "submundo do platonismo" do período helenístico, conforme já pontuamos nos capítulos anteriores, e têm uma tendência profundamente religiosa.

Mais particularmente sobre os *Oráculos Caldeus*, Jâmblico teria escrito, para além do *De Mysteriis*, que é em si o maior testemunho que temos da sua conexão com a tradição dos *Juliani*, um extenso comentário composto por vinte e oito livros, hoje perdido, chamado *Teologia Caldaica* (DILLON, 2010, p. 359)[105]. De acordo com Dillon (2003, p.

---

[103] DILLON, 2003, p. xxxi: "autores pseudônimos e anônimos eram razoavelmente comuns na antiguidade, e isto particularmente acontece com Jâmblico, que também teria se aventurado nas bizarras tradições em torno da autoria dos *Oráculos Caldeus* e do *Corpus Hermeticum*, assim como a literatura órfica e pitagórica; de fato, Jâmblico sugere que ele faz parte dessa tradição".

[104] Ver SHAW, 1995, pp. 5-14. Nas páginas 5-6, Shaw salienta o fato de que, no *De Mysteriis*, Jâmblico considera Platão como pertencente às tradições sacras dos egípcios, caldeus e assírios, e, enquanto teurgo, explica e defende estas tradições usando categorias platônicas.

[105] Conforme testemunho de Damáscio em *De principiis* (§43, 2.1.1ff. C-W), a partir da tradução de DILLON, 2010, p. 360: "Depois disso, passemos ao ponto seguinte para consideração, se os primeiros princípios (*archai*) antes da primeira tríade noética são dois em número, a completamente inefável (*hê pantê arrhetôs*), e que é descoordenada (*asyntaktos*) à tríade, mesmo tendo o grande Jâmblico sustentado em 28 livros da sua *Teologia Caldaica*; ou se, como a maioria daqueles que vieram depois dele preferem, que depois do princípio inefável e causal vem a primeira tríade dos inteligíveis; ou se nós descemos mesmo a

xx), a tendência filosófica de Jâmblico era relacionar a doutrina platônica com tradições antigas, muitas vezes caldaicas, e acrescenta que na tradição platônica "é ele, mais do que qualquer outro, o autor da hierarquia ramificada dos níveis de ser (muitas vezes identificados a deuses e divindades menores)", típica ao platonismo tardio de Atenas, de Siriano e Proclo. Pois:

> Com Jâmblico e sua defesa da teurgia contra a teologia, o platonismo se tornou mais explicitamente uma religião. Antes de seu tempo, as figuras de mistério, tão populares aos filósofos platônicos (indo até ao próprio Platão), tão longe quanto se pode notar, eram apenas isto – figuras. Com Jâmblico há um aumento na ênfase do ritual, permitindo ao imperador Juliano encontrar sua igreja pagã. (DILLON, 2003, pp. xx-xi)

Dos *Oráculos Caldeus*, o filósofo recebeu influência não apenas da fria e dogmática ritualística, comum já entre gnósticos, hermetistas e demais escritos dos papiros mágicos, mas mais propriamente da inspiração religiosa inerente a esta ritualística, o "contato" extático com os deuses que faz a alma enxerga-los em transe (*DM* 112.10), de onde sua característica particular de enaltecer o papel da *phantasia*, i.e. a faculdade imaginativa da alma que recebe as formas divinas, informando o teurgo dos números pitagóricos inteligíveis (SHEPPARD, 1997, pp. 117-8) ou ainda, como é o caso de uma longa explicação no *De Mysteriis*, a ideia de que os seres superiores (deuses, arcanjos, anjos, *daímones*, arcontes) se manifestam durante a invocação cada qual por meio de uma projeção luminosa particular, variando em várias características, entre elas a intensidade, a beleza e a estabilidade[106] (*DM* 70.7-90.5).

Em *DM* 110.4-111.2[107], respondendo a uma crítica de Porfírio a respeito da inspiração (*enthousiásmos*), que acusava ela de ser atrelada puramente à sensação (*aisthêsin*) e não ao divino, e de que o teurgo, ao ser possuído pelos deuses, sequer tem consciência de si mesmo, quanto mais teria então do divino (!), Jâmblico responde afiado:

> Muitos, levados ao fogo, não se queimam, pois o fogo não lhes toca durante a possessão pelos deuses; muitos, mesmo queimados, não reagem, porque nesse momento eles não vivem a vida de um ser animado. E aqueles que são perfurados com espetos não o percebem, nem aqueles que são espancados nas costas com machados; e aqueles que são picotados com facas nos cotovelos de modo algum também. Os atos deles não são, de modo algum, humanos; pois o que era inacessível se torna acessível por meio da possessão divina, então eles

---

partir dessa hipótese e dissemos, seguindo Porfírio, que o primeiro e único princípio de todos é o Pai da tríade inteligível?"

106 Para as manifestações dos seres superiores, mais especificamente, reservamos um subcapítulo mais adiante.

107 A seção completa sobre a inspiração é *DM* 109.4-115.11.

> seguram fogo, fazem procissões sobre o fogo e atravessam rios, como nos rituais dos Kastabálos[108]. A partir disso, fica claro como os possuídos não são conscientes de si mesmos, e que eles não vivem a vida de um homem nem de um animal por meio da sensação e do apetite, mas permutam suas vidas por uma mais divina, aquela que lhes inspirou e os possuiu totalmente.[109]

Aqueles que estão possuídos pelos deuses, ou inspirados, para Jâmblico, não são, de fato, conscientes de si mesmos, isto é, da sua presença entre as coisas corpóreas, da sua vida individual e efêmera, até mesmo da sua interioridade animada por uma alma imperfeita, e é por isso que não sentem ou não sofrem as intempéries da efemeridade individual, seja ela corpórea ou psicológica. E o motivo disso é que vivem *outra* vida, aquela dos deuses que lhe inspiraram, isto é, que entraram seu corpo e tomaram sua alma – deuses que vivem uma vida eterna, completamente alheios aos ocasos da temporalidade e da espacialidade. Mais adiante, ele dá mais detalhes do porquê:

> Pois se a presença do fogo divino e de alguma forma inefável de luz vinda do além adentram o possesso, preenchem-no totalmente com seu poder, envolvem-no em círculo por todos os lados, de modo que ele não pode fazer por si mesmo ação qualquer; qual a sensação, a consciência ou a intuição que despertaria naquele que é possuído pelo fogo divino? Ou, naquele momento, qual ação humana viria à tona, ou que recepção de paixão humana aconteceria, ou êxtase, ou desvio da imaginação, ou qualquer coisa desse tipo que as massas têm em mente? Que essas coisas sejam, então, um sinal inabalável da verdadeira inspiração, e quem as atende não se desvia do correto discernimento. (*DM* 113.6-114.2)[110]

Os deuses envolvem o possuído, preenchem-no com seu poder, subentendendo-se neste poder também a perspectiva e a consciência divinas, que não têm limites como os corpos e os seres animados do *kósmos*, e não poderiam, assim, ser de alguma forma

---

[108] De acordo com DILLON, 2003, p. 131: Estrabão 12.2.7 testemunha que em Kastabala havia um templo de Ártemis Perásia (“aquela que atravessa”) onde as sacerdotisas caminhavam sobre carvões incandescentes, não sobre a água.

[109] *DM* 110.4-111.2: “πολλοὶ γὰρ καὶ πυρὸς προσφερομένου οὐ καίονται, οὐχ ἁπτομένου τοῦ πυρὸς αὐτῶν διὰ τὴν θείαν ἐπίπνοιαν πολλοὶ δὲ καιόμενοι οὐκ ἀντιλαμβάνονται, διότι οὐ τὴν τοῦ ζῴου ζωὴν ζῶσι τηνικαῦτα. Καὶ οἳ μὲν διαπείραντες ὀβελοὺς οὐκ ἐπαισθάνονται, οἳ δὲ πελέκεις προσαράσαντες τοῖς νώτοις· οἱ δὲ καὶ ξιφιδίοις τὰς ὠλένας κατατέμνοντες οὐδαμῶς παρακολουθοῦσιν. Αἵ τε ἐνέργειαι αὐτῶν οὐδαμῶς εἰσιν ἀνθρώπινον τά τε γὰρ ἄβατα βατὰ γίγνεται θεοφορούμενα, καὶ εἷς πῦρ φέρονται καὶ πῦρ ὃιαπορεύονται καὶ ποταμοὺς διαπερῶσιν, ὥσπερ ἣ ἐν Κασταβάλλοις ἱέρεια. Ἀπὸ δὲ τούτων δείκνυται ὡς οὐ παρακολουθοῦσιν ἑαυτοῖς ἐνθουσιῶντες, καὶ ὅτι οὔτε τὴν ἀνθρωπίνην οὔτε τὴν τοῦ ζῴου ζωὴν ζῶσι, κατ’ αἴσθησιν ἢ ὁρμήν, ἄλλην δέ τινα θειοτέραν ζωὴν ἀνταλλάσσονται, ἀφ’ ἧς εἶπιπνέονται καὶ ἀφ’ ἧς τελέως κατέχονται.”

[110] *DM* 113.6-114.2: “Εἰ γὰρ παρουσία τοῦ τῶν θεῶν πυρὸς καὶ φωτός τι εἶδος ἄρρητον ἔξωθεν ἐπιβαίνει τῷ κατεχομένῳ, πληροῖ τε αὐτὸν ὅλον ἐπὶ κράτει, κύκλῳ τε πανταχόθεν ἐν ἑαυτῷ συνείληφεν, ὡς μηδεμίαν οἰκείαν ἐνέργειαν δύνασθαι διαπράττεσθαι, τίς ἂν αἴσθησις ἢ παρακολούθησις ἢ ἐπιβολὴ οἰκεία παραγένοιτο τῷ καταδεχομένῳ τὸ θεῖον πῦρ; ἢ τί ἂν τότε ἀνθρώπινον κίνημα παρεμπέσοι, ἢ ποία καταδοχὴ γένοιτ’ ἂν ἀνθρωπίνη πάθους ἢ ἐκστάσεως ἢ παρατροπῆς φαντασιῶν ἢ ἄλλου τινὸς τοιούτου, ὁποῖον ὑπολαμβάνουσιν οἱ πολλοί ; τοιαῦτα δὴ οὖν ἔστω καὶ τὰ θεῖα τεκμήρια τῆς ἀληθινῆς ἐνθουσιάσεως, οἷς ἄν τις προσέχων οὐκ ἂν διαμάρτοι τῆς ὀρθῆς περὶ αὐτὴν ἐπιγνώσεως.”

atingidos por estas coisas. A perspectiva divina inclui todas as coisas, de onde seu poder (κράτει) sobre elas e sobre a alma do possuído. E uma vez atingidos, não por *daímones*, que poderiam incluir uma classe maligna (*DM* 191.3), mas por deuses (*DM* 114.6-8), a mais alta classe na hierarquia dos seres, portanto a mais verdadeira e confiável de todas, não se poderia atribuir aos possuídos qualquer desvio ou perversão da imaginação, pois o que presenciam é nada mais nada menos do que o *real* e o verdadeiro em si mesmo.

Relacionado a isto, nós tivemos a oportunidade, também, de discutir nos capítulos anteriores os *nomina barbara* ou *voces mysticae* dos *Oráculos Caldeus*, ou seja, termos que, gramatica, semântica e ortograficamente não teriam necessidade de ter algum sentido, sendo, assim "ininteligíveis". Estes termos não são, para os caldeus, a rigor ininteligíveis, uma vez que o conhecimento deles, de natureza noética, é mais real do que aquele regido pela lógica, cujo nível ontológico é o da alma humana, inferior às verdades transcendentes. Em Jâmblico, também destes termos presenciamos uma ampla defesa, especialmente no capítulo VII.4[111], quando ele cita o questionamento cético de Porfírio sobre a inteligibilidade deles, que usa o termo "nomes sem sentido" (ἄσημα ὀνόματα) para se referir a eles.

A resposta de Jâmblico é de que estes nomes não carecem de sentido na maneira em que Porfírio estaria atribuindo a eles esta característica. Pois, por um lado, de fato, eles são incognoscíveis *para nós* (ἡμῖν...ἄγνωστα), isto é, eles não nos dizem respeito de acordo com o nosso modo de conhecer as coisas inferiores, que é baseado no *lógos*, de modo que não deveríamos exigir deles um significado *lógico* (ἀφαιρεῖν μὲν οὖν χρὴ πάσας ἐπινοίας καὶ λογικὰς διεξόδους ἀπὸ τῶν θείων ὀνομάτων, ἀφαιρεῖν δὲ καὶ τὰς συμφυομένας τῆς φωνῆς πρὸς τὰ ἐν τῇ φύσει πράγματα φυσικὰς ἀπεικασίας). Por outro lado, porém, eles são inteligíveis, e de uma maneira tão excelente que não suportam ser expressos nesse nosso modo de conhecimento (γνῶσιν). O caráter superior, intelectivo (νοερός), dos nomes exige uma abordagem simbólica (συμβολικός) sobre sua natureza. Naqueles nomes por meio dos quais nós alcançamos um conhecimento (ἐπιστήμην), temos tudo em um só nome (ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι); e em uma frase que sintetiza vários elementos caldeus, Jâmblico conclui dizendo que, para um tal conhecimento simbólico, nós já temos todos os meios inerentes na nossa própria alma:

> Ademais, nós guardamos todas recolhidas, na alma, as imagens místicas e enigmáticas dos deuses, e por meio delas nossa alma ascende aos deuses, e,

---

[111] Toda a discussão do parágrafo a seguir se limita ao texto localizado em 254.9-256.2.

> conforme possível, experimentamos a união com os deuses. (*DM* 255.13-256.2)[112]

Nesta passagem está implícita, ainda, a flor do intelecto (ἄνθος τοῦ νοῦ) dos *Oráculos*, e antecipa um assunto sobre o qual falaremos mais adiante em Jâmblico, que é o uno da alma (ἓν τῆς ψυχῆς). Esta flor do intelecto ou uno da alma é aquele elemento divino que as almas carregam em si, uma espécie de centelha dos deuses, que as permite recordar de sua natureza transcendente e, por meio de um conhecimento simbólico, isto é, por meio do contato com os *sýmbola*, obter este conhecimento "ilógico" (mas não irracional) que ultrapassa o conjunto dos seres. Estas centelhas dos deuses seriam, nas palavras do Jâmblico acima, as imagens místicas e enigmáticas (ἀπόρρητον) sempre presentes e imanentes em nós, no "íntimo" de cada um. Estas imagens são objeto de um conhecimento mais verdadeiro, mais próprio aos deuses, por isso estão, como ele mesmo sugere que pensemos, fora de cogitação lógica[113].

Vale notar também a *anagogê* caldaica, que para Jâmblico também é intrínseca ao conhecimento inteligível dos deuses por parte das almas. O contato ou união da nossa alma com o divino, segundo a passagem, acontece enquanto ascendemos (*anágomen*) ao nível ontológico dos deuses. Por tudo o que já vimos nos capítulos anteriores, notamos, assim, como este pequeno trecho é muito rico para detectar a magnitude do parentesco entre o discurso de Jâmblico e o dos λόγια.

Todos estes elementos teúrgicos da filosofia de Jâmblico, influenciada pela tradição caldaica, estão sintetizados na sua obra mais popular, que é o *De Mysteriis*.

3.2 *De Mysteriis*

---

[112] *DM* 255.13-256.2: "Καὶ ἔτι ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ διαφυλάττομεν, καὶ τὴν ψυχὴν δι'αὐτῶν ἀνάγομεν ἐπὶ τοὺς θεούς, καὶ ἀναχθεῖσαν κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν."

[113] Para Jâmblico, um conhecimento, ao superar a lógica, não por isso deixa de ser um objeto filosófico, nem quando a filosofia é compreendida em seu sentido dialético (SMITH, 1993, p.77-9), nem quando ela é compreendida em sentido espiritual, como uma aspiração a uma sabedoria inteligível (ROMANO, 1997, pp. 52-3). Acontece que, sendo de algum modo objeto de conhecimento, uma determinada coisa é imediatamente tomada também como objeto filosófico; conhecimento e filosofia estão entrelaçados, não apenas para Jâmblico, mas para toda a escola neoplatônica, assim como eles compartilham da concepção de que existem conhecimentos superiores aos do domínio da dialética, portanto objetos filosóficos superiores aos do domínio da dialética. Uma concepção que contrasta bastante com a contemporaneidade, que pensa que objeto filosófico é só aquilo que se pode pegar com a mão ou, então, ser encaixotado por meio de um aparato lógico puramente abstrato.

Com o título original de "Carta do Mestre Abammon em resposta à Carta de Porfírio a Anebo", o *Mistérios do Egito,* ou simplesmente *De Mysteriis* (*Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*) conforme tradução latina de Marsilio Ficino (1497), contempla um debate entre Jâmblico e Porfírio, em que o primeiro responde aos ataques do segundo à teurgia por meio de uma delongada argumentação filosófica e teorização da ritualística. Por isso, segundo Dillon (2003, p. xiviii), a classificação literária da obra fica mais adequada como "Problemas e Soluções" (*aporíai kaí lýseis* ou *zêtêmata*). Contudo, diferentemente dos muitos gêneros de obras nesta classificação, Jâmblico está consciente de ser incapaz de apresentar "provas" da veracidade da teurgia, uma vez que o conhecimento discursivo por si mesmo é incapaz de apreender as formas inteligíveis. Ele se limita, assim, a apresentar sinais (σημεῖα)[114] por meio dos quais Porfírio poderia galgar e alcançar o conhecimento estrito; Jâmblico acrescenta ainda que, para tal, seria mais adequado se Porfírio se aventurasse a fazer parte dos rituais a fim de superar as contradições do discurso e absorver um tipo superior de γνῶσις (*DM* 6.7-7.9).

A identidade de quem seja Anebo é incerta[115], mas hoje temos registro, em fragmentos, de uma carta de Porfírio a um certo Anebo, que teria sido um padre egípcio[116]. A carta de Porfírio, tendo sido endereçada a Anebo, é unanimemente aceita entre os estudiosos como tendo tido como destino, de algum modo, o próprio Mestre Abammon (DILLON, 2003, p. xxix); uma forte suspeita que o próprio Mestre declara ter em sua carta (*DM* 2.5-7). Quanto ao nome "Abammon", é um pseudônimo atribuído a Jâmblico por Pselo e hoje quase unanimemente aceito como tal[117]; o que ainda não se decidiu é pelo motivo deste pseudônimo, a começar pela etimologia do termo[118]. A única concepção unânime quanto a isso é a de que a referência de Jâmblico ao usar o nome é,

[114] Jâmblico utiliza vários termos que, cada qual com suas particularidades, entram no conceito de símbolo. Entre os mais usados estão συμβόλων, συνθήματα, e σημεῖα. Ver CHARLES-SAGET, 1997, p. 110.
[115] DILLON, 2003, pp. xxix-xxx e notas. Saffrey (1971, pp. 231-233) sugere que ele pode ter sido membro do círculo de Jâmblico. Mas outros acreditam que o nome é fictício, cf. Bidez (1964, p. 81 n.3); Sodano (1958, p. xxxvii); Thillet (1968, pp. 176-177).
[116] Não apenas citados por Jâmblico no *De Mysteriis,* mas também pelo testemunho de Eusébio e outros. Sodano (1958) tentou reconstruir a carta. Resta a questão sobre se esta é de fato a mesma carta.
[117] Ver DILLON, 2003, p. xxvii-xxviii e notas para a discussão.
[118] Ver discussão em DILLON, 2003, pp. xxxiii-xxxvii. Saffrey (1971, pp. 234-235) sugere que o significado seja "pai de Ammon", sendo *aba* uma raiz siríaca, caldaica e hebraica para "pai", e Ammon o deus egípcio, o que estaria de acordo com a etnia e as tendências filosóficas de Jâmblico. Shaw (1995, p. 22 n.1) acrescenta que, usando o pseudônimo, Jâmblico estaria evitando um confronto direto com quem teria sido seu mestre. Por vários motivos, Dillon descarta essa possibilidade: 1) a raridade com que o deus Ammon é citado na obra; 2) a improbabilidade com a qual o filósofo se intitularia como deus, e menos ainda pai de algum deles, por causa da sua ênfase teológica em separar o reino humano do reino divino; 3) ao citar o deus egípcio no texto, Jâmblico usa o fonema egípcio, Amoun, e não Ammon; por fim, Dillon discute a chance de Jâmblico ter relacionado seu nome à palavra grega para "perna", como ocorre em termos técnicos em Aristóteles, βραδυβάμων, βραχυβάμων, ταχυβάμων, mas também descarta esta possibilidade.

de algum modo, aos egípcios, ou melhor, à sabedoria, religiosidade e mitologia egípcias (DILLON, 2003, p. xxxviii)[119].

Assim como a teurgia dos *Oráculos* fora identificada a um refúgio do paganismo em uma época decadente, ou a uma doutrina sacra oficial do "submundo platônico"[120], o *De Mysteriis* de Jâmblico também foi rotulado por M. P. Nilsson como "um livro básico para religião na antiguidade tardia" (NILSSON, 1961, p 448) e por Des Places como "um breviário do paganismo em declínio" (DES PLACES, 1996, p. 12). Dillon (2003, p. xxvi) se une a outros estudiosos ao conceber o *De Mysteriis* como uma poderosa tentativa de combinar os ensinamentos da literatura revelada com os do neoplatonismo, proporcionando uma base filosófica para os ritos teúrgicos[121].

A obra foi escrita entre os anos de 280 e 305, uma época turbulenta em que as tradições pagãs se viam sobretudo ameaçadas pelo avanço do cristianismo. Não muito depois, o imperador Juliano (361-363), com a obra de Jâmblico em mãos, já lutava, sem sucesso, contra a influência destes ἀθεότης, e o paganismo perdeu mais uma decisiva batalha quando Teodósio I (379-395) proibiu os sacrifícios e o cristianismo vigorou como religião oficial do império (DILLON, 2003, p. 27). Entretanto, apesar da natural oposição do platonismo ao cristianismo, não se tem registrado nada de muito claro por parte de Jâmblico sobre o assunto, exceto talvez no último parágrafo do terceiro livro, onde, depois de discursar sobre a virtude da teurgia e das operações mânticas, ele censura seu interlocutor por citar os "ateus"[122]:

---

[119] Não arrisco uma sugestão etimológica, mas, talvez, meramente biográfica: Abammon pode ter sido o nome por meio do qual Jâmblico era conhecido, seja em reuniões esotéricas ou como representante de uma escola (tomemos ainda, a propósito de comparação, o fato de que os cristãos ortodoxos recebem um nome sacro quando do seu batismo, mais propriamente de um santo, que passa a ser seu nome verdadeiro). Eu também não vejo porque descartar, como fez Dillon, a possibilidade de nosso filósofo ter se atribuído um nome divino. Afinal, o teurgo, em contato com os deuses, se torna órgão, instrumento deles; por que não atribuir à obra de Jâmblico as palavras inspiradas de um deus, como acontecera com os *Juliani*, que teriam recebido de fontes divinas e transcendentes os *Oráculos*? Não creio que a separação de Jâmblico entre a alma e o *noûs* seja um dogma puritano a ponto de uma tal atitude ser considerada uma ameaça à doutrina, como certamente o cristianismo o consideraria; a diferença na concepção da linguagem, de um lado simbólica e de outro logicista, talvez explique a flexibilidade maior no caso de Abammon.

[120] Ver o primeiro capítulo do presente trabalho.

[121] Dalsgaard Larsen (1972); Nasemann (1991); Shaw (1995); Clarke (2001).

[122] Assim eram chamados pejorativamente os cristãos nos meios pagãos. Na disputa entre cristãos e pagãos, o cristianismo construiu suas bases no confronto com a "idolatria", isto é, adoração de estátuas, importância dada a amuletos, possessão e invocação de divindades, uma vez que Deus, transcendente e impassível, estaria para além de todos estes elementos "materiais", nos quais só os demônios malignos reinariam. Os pagãos enxergavam nesta atitude uma negação à divindade, uma espécie de ateísmo, uma vez que para eles essas coisas imanentes eram justamente a manifestação simbólica dos deuses, a verdade divina, a beleza divina, único meio pelo qual os deuses podem ser acessados em sua transcendência – e para eles não existia a supremacia de uma entidade maligna no mundo natural. Esta negação às coisas "materiais" por parte do cristianismo pode estar sendo o objeto de ataque de Jâmblico na passagem a seguir, quando ele remete ao ser criado na escuridão, um certo tipo de apofatismo que, aos olhos dos neoplatônicos, talvez beirasse a

> Em vão, então, tu introduzes a opinião dos ateus segundo a qual “toda divinação é realizada por um demônio maligno”; pois sequer são eles dignos de lembrança ao se tratar de assunto dos deuses, e eles são ao mesmo tempo ignorantes em distinguir o verdadeiro do falso, tendo sido criados na escuridão desde o início, de nenhum modo capazes de saber de onde surgem os princípios. E agora mesmo demos nós um basta nessa discussão sobre o modo da divinação. (*DM* 179.9-180.4)[123]

Como bem notaram Dillon (2003, pp. xxviii-xxix) e Shaw (1995, p. 3-4), o esforço de Jâmblico centrava não tanto no conflito ideológico entre as inúmeras doutrinas que disputavam a hegemonia na época[124], mas no conflito entre um mundo “antigo” e outro “novo”, e seu intuito era resgatar a antiguidade, repleta de experiência mística e de comunhão com o divino, de cuja realidade seus contemporâneos continuamente se afastavam. Por isso seu olhar se voltava aos egípcios, assírios, que, segundo ele, resguardavam uma sabedoria antiga já abandonada pelos gregos da época. De acordo com Shaw (1995, p. 23):

> Os egípcios admirados por Jâmblico veneravam os deuses verdadeiros do platonismo: os padrões imutáveis da natureza; eles eram uma comunidade perfeitamente integrada com o mundo natural, reproduzindo no culto e no ritual a atividade do Demiurgo no *kósmos*. Para Jâmblico, os mistérios egípcios representavam a mais alta apropriação do divino na vida mortal, e ele olhava para os ritos como um modelo para rituais religiosos que ele introduziu na tradição platônica sob o nome de *theourgía*, um termo emprestado dos platonistas caldeus do segundo século./ O platonismo teúrgico representa a tentativa de Jâmblico de introduzir a mimese divina do culto egípcio na comunidade platônica e no mundo helênico. Tratava-se de uma contribuição que Jâmblico acreditava ser gravemente necessária aos helenos, por causa de sua obsessão com inovações discursivas que careciam de poder e de uma conexão vital com o *kósmos* (*DM* 259.9-14). Como o culto egípcio[125], a teurgia

---

loucura e a esquizofrenia. Vale a leitura do seguinte estudo sobre a formação das identidades religiosas no final do quarto século em Antioquia: SANDWELL, I., *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge University Press, 2007. Ler também DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965, que investiga a experiência religiosa a partir da qual se desenham as doutrinas em questão, e apresenta com isto bons acréscimos ao livro de Sandwell, cuja abordagem, construcionista, torna-o bastante raso e limitado.

[123] *DM*: 179.9-180.4: “Μάτην οὖν ἔπεισάγεις τὴν ἀπὸ τῶν ἀθέων δόξαν, ὡς ἄρα τὴν πᾶσαν μαντείαν ἀπὸ τοῦ πονηροῦ δαίμονος ἡγοῦνται ἔπιτελεῖσθαι· οὔτε γὰρ ἄξιον αὐτῶν μνημονεύειν ἐν ταῖς περὶ θεῶν ἐπιστάσεσι, καὶ ἅμα ἀμαθεῖς εἰσιν οὗτοι τῆς τοῦ ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς διακρίσεως διὰ τὸ ἐν σκότῳ τὴν ἀρχὴν τεθράφθαι, τάς τε ἀρχάς, ἀφ’ ὧν παραγίγνονται ταῦτα, οὐδέποτε δύνανται διαγιγνώσκειν. Καὶ μέχρι δὴ τούτων τὰ περὶ τοῦ τρόπον τῆς μαντείας ἡμῖν διωρισμένα ἐχέτω τέλος.”

[124] Vale a leitura também de ARMSTRONG, A.H. “Christianity in Relation to Later Platonism”, *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E.P. Sanders, Londres, SCM Press, 1980; ARMSTRONG, A.H. “Man in the Cosmos: A Study of Some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity”, *Romanitas et Christianitas*, ed. W. den Boer, Londres, North-Holand, 1973; BROWN, P., *The World of Late Antiquity*, Nova Iorque, Harcout Brace Jovanovich, 1971.

[125] Sobre a relação doutrinária e teológica de Jâmblico com os mitos egípcios, ler a discussão de DILLON, 2003, xxxviii-xlviii. Os elementos egípcios são mais explicitamente tratados por Jâmblico nos livros VII e VIII do *De Mysteriis*, ou 249.9-272.11.

> imitava os deuses, e Jâmblico dizia que toda observância teúrgica era uma cosmogonia ritualizada (*DM* 65.4) que fornecia às almas incarnadas – independentemente de sua posição – a divina responsabilidade de criar e preservar o *kósmos*. De uma perspectiva teúrgica, a encarnação em um corpo se torna um serviço divino, um modo de manifestar a vontade e a beleza dos deuses.

O contínuo apelo de Jâmblico à linguagem simbólica e ao ritual como imitação dos deuses e da cosmogonia, como já tivemos oportunidade de observar, aproxima Jâmblico do quadro das religiões, ou de uma abordagem religiosa sobre questões filosóficas ou, talvez ainda, uma abordagem filosófica sobre questões religiosas. Charles-Saget, ao refletir sobre essa aproximação, defende que, antes de tudo, não é porque a linguagem simbólica é parte integrante da religião que Jâmblico fez uso dela, mas, pelo contrário, é porque ele faz uso do símbolo que, de certa maneira, abriu espaço para a religiosidade na filosofia (CHARLES-SAGET, 1997, p. 110). De tal modo que a teurgia jambliqueana não escapa do domínio da filosofia, mas, pelo contrário, faz com que a filosofia se abra para além de uma "discursividade controlada" (1997, p. 114). O sujeito da teurgia é, estritamente, o filósofo, e o rito teúrgico se inscreve na vida filosófica (1997, p. 112). Ainda segundo a autora:

> Hegel talvez dissesse que a referência ao Egito, o fascínio pelo simbólico significa que a filosofia pensa de novo, ou de uma nova maneira, o espírito oculto na natureza através das representações que ela não questiona a inadequação com relação ao conteúdo./ Entretanto, seria injusto, precisamente ao citar Hegel, que propôs a primeira interpretação do conjunto do simbolismo na estética, esquecer que Jâmblico é o primeiro filósofo que abrira ao conjunto dos símbolos o espaço da reflexão filosófica. (CHARLES-SAGET, 1997, p. 113)

Jâmblico teria sido o primeiro filósofo, não apenas a ampliar o olhar filosófico sobre problemas do mundo ainda não pensados, mas a ampliar o próprio conceito de filosofia ao tornar intrínseca a ela o manejo com símbolos (e com imagens, que os transmitem). Mais adiante, a autora conclui, então, que "sem Jâmblico, Proclo talvez jamais tivesse exposto com tanta segurança o papel da imaginação [na filosofia]" (1997, p. 113). Será que poderíamos então seguir este raciocínio e fazer uma nova conclusão em cima dele, mais particularmente a ideia de que sem Jâmblico não teria havido na filosofia, pelo menos ocidental, a importância intrínseca do simbólico? Uma conclusão muito arriscada e talvez absurda, já que outras tradições platônicas, e talvez, de alguma forma, toda a filosofia antiga, tenha usado de ou se inspirado em uma linguagem mais ou menos simbólica (o que dizer ainda sobre o fato de que a filosofia surgiu justamente sobre

especulações mitológicas?); mas, uma vez que testemunhamos o modo como o simbólico passou a ser resguardado e transmitido por meio da tradição neoplatônica, talvez essa conclusão nos faça muito sentido e represente uma verdade factual. Jâmblico é, sem dúvida, um filósofo de suma importância, talvez imprescindível, para toda aproximação posterior do discurso filosófico com a inspiração religiosa e com a abordagem simbólica da linguagem. E talvez ele deva seus conceitos em relação a isto precisamente aos *Oráculos Caldeus*.

4 JÂMBLICO: A TEURGIA NEOPLATÔNICA

Quando tivemos a oportunidade de estudar no segundo capítulo, ainda que muito panoramicamente, o sistema metafísico dos *Oráculos Caldeus*, verificamos que ele se fundamenta ontologicamente em um princípio inefável, e que ou, de um lado, dele, enquanto Pai Inefável, deriva a tríade inteligível (Intelecto Paterno, Potência e Intelecto), ou, de outro, ele é, em si, o superior dos três vértices, dependendo de se os *Oráculos* identificavam ou não o Pai Inefável com o Intelecto Paterno. Uma incerteza similar a respeito das hipóstases inteligíveis se verifica em Jâmblico, e, ao mesmo tempo, o princípio primeiro é para ele inefável (ἄρρητον). Nas palavras de Dillon (2010, pp. 359-360):

> A posição filosófica de Jâmblico é essencialmente uma elaboração do sistema platônico proposto por Plotino (e Porfírio), apesar de fortemente influenciado por fontes como a pseudo-epígrafe pitagórica e os *Oráculos Caldeus*. Ele aceita o sistema triádico dos princípios, ou hipóstases, o uno, o intelecto e a alma, proposto por Plotino, mas introduz complicações em cada caso.

Para Dillon, assim, a filosofia jambliqueana é uma remodelação da estrutura original de Plotino, segundo as contribuições vindas da primeira formação de Jâmblico[126]. Partindo desse pressuposto, Dillon analisa o sistema de Jâmblico da seguinte maneira: com o objetivo de resolver a permanente contradição plotiniana de um uno transcendente, alheio à imanência, que ao mesmo tempo é o primeiro princípio causador de tudo o mais e, portanto, de alguma maneira imanente nas coisas, Jâmblico teria desenvolvido dois unos: o primeiro, inefável, transcendente (*ho pantôs arrêtos*), não-coordenado (*asýntaktos*) com o que vem depois dele, e um segundo mais "positivo", posterior ao primeiro, que funcionaria como causa eficiente de tudo o que vem depois. Este segundo uno seria o princípio positivo que tornaria possível o surgimento da tríade, que é o nível ontológico do limite e do ilimitado[127]; mas aqui Jâmblico concebe o uno positivo ainda

---

[126] Quero apenas deixar registradas minhas suspeitas de que talvez essa concepção da tradição neoplatônica não seja a mais adequada. Meus atuais estudos sobre Jâmblico e minhas reflexões a respeito disso me fazem repensar o que talvez fosse já do domínio da filosofia da história e que, portanto, foge do escopo deste trabalho. Em suma, estou enxergando Jâmblico não como um herdeiro de Plotino, mas um interlocutor independente. Isto nos faria repensar a natureza da tradição neoplatônica: seria Plotino o fundamento primordial dela, ou seria ele também parte de um contexto maior (uma espécie de senso comum neoplatônico) no seio do qual os filósofos cada qual introduziriam suas contribuições, isto é, perspectivas? Devo registrar também a seguinte questão: estaria eu influenciado, em minha análise, pelo perspectivismo contemporâneo, ou minha abordagem reflete os fatos? São temas para novas reflexões e investigações.

[127] *Comm. math. sc.* 12, 22: "τὸ πεπερασμένον και ἄπειρον ἀρχαί εἰσι πάντων τῶν μαθεμάτων καὶ πάσης μαθηματικῆς οὐσίας" (os princípios limite e ilimitado são todos os elementos matemáticos e toda a

não identificado à tríade, e sim posicionado em um nível anterior a ela, "transcendente". O nível do limite e do ilimitado, por sua vez, governado pelo uno positivo, gera, por meio da mistura, um terceiro princípio, o unificado (*tó hênomenon*), que seria resultado de uma reunião dos dois elementos em si separados (DILLON, 2010, p. 360).

Este princípio, o unificado, geraria o intelecto (*noûs*); nas palavras de Dillon, "constitui uma ligação ontológica com a próxima hipóstase, o intelecto" (2010, p. 360). Seria precisamente no nível deste unificado que estariam dispostas as hênadas, "que servem como prefigurações unitárias do sistema das formas que são o conteúdo do intelecto" (2010, pp. 360-361). De acordo com Dillon, Jâmblico poderia ter incluído esta hipóstase, anteriormente ao intelecto, com o objetivo de afirmar um princípio de continuidade para as formas da realidade, como Dodds já teria considerado em relação à teoria de Proclo sobre as hênadas. As hênadas seriam ainda os deuses de Jâmblico, que funcionariam, ao mesmo tempo, como o topo da hipóstase seguinte, o *noûs*[128] (DILLON, 2010, p. 361).

Esta sistematização que Dillon faz das primeiras hipóstases, sobretudo das hênadas[129], gerou controvérsias. Saffrey e Westerink, no volume III de sua tradução francesa da *Teologia Platônica* de Proclo, ix-xl, 1978, consideram que não se pode atribuir uma teoria das hênadas a Jâmblico, apenas a Proclo, de quem dependemos para as referências a Jâmblico sobre elas. O argumento principal seria que, para Jâmblico, os deuses eram noéticos, de modo que não haveria uma instância superior para eles (logo, não havendo, em absoluto, essa instância superior). Em "Iamblichus and Henads Again", *The Divine Iamblichus*, 1993, Dillon retoma a discussão, mantendo sua posição anterior, argumentando o que já expusemos acima, que o topo do nível do intelecto, sua "mônada", seria ao mesmo tempo o nível inferior do uno, isto é, *tó hen on*, um uno positivo que contém já as determinações do ser que vem logo abaixo, o que caracterizaria bem a definição das hênadas e permitiria a identificação delas com os deuses.

Abaixo das hipóstases supra-noéticas, o mundo noético se divide de modo correspondente: as hênadas (que seriam, também, o topo do que vem a seguir, e

---

substância matemática). A rigor, *tó peperasménon* é um particípio perfeito com artigo, e *tó ápeiron* é um adjetivo verbal com artigo; ambos, porém, se intercambiam com *tó péras* e *tó ápeiron*, princípios ontológicos de origem pitagórica. Por isso, Dillon costuma traduzir respectivamente por "Limit" e "Unlimitedness", por exemplo em 2010, p. 360, e eu, na medida em que o português permite, preferi segui-lo. Romano traduz também, na mesma passagem citada, por "limite" e "illimitato", por ex. 2012, p. 501.

[128] Segundo *In Timaeum*, fr. 54, o elemento inferior de uma hipóstase superior também funciona, de um certo modo, como o elemento superior, ou "mônada", da hipóstase inferior, próxima à primeira.

[129] Primeiramente em "Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads", *Phronesis* XVII, 1972.

constituiriam o *paradigma*[130]) constituiriam, por definição, o *noûs* não-participado (*amethektos*), isto é, o intelecto "superior", e seria identificado ao *to hen on*. Este intelecto superior seria a mônada do intelecto participado (*methektos*), que vem logo abaixo, e constitui o conjunto, a "soma" das formas. Em seguida, também a alma não-participada, por natureza noética e, suponhamos então, identificada às formas inteligíveis, seria mônada de uma alma participada, que constituiria a soma total das almas individuais (DILLON, 2010, p. 363). De acordo com o fragmento 55 do *In Timaeum*: "mas a alma participa do intelecto, uma vez que é intelectual, e por intermédio dele ela se une ao intelecto divino; pois, por participar do intelecto, a alma sobe ao inteligível"[131].

Independentemente das incertezas sobre a estrutura metafísica das hipóstases em Jâmblico, procuramos manter a exposição de Dillon, que é um dos mais conhecedores sobre Jâmblico entre os estudiosos contemporâneos e mais refletiu sobre a estrutura em questão. Assim, baseando-nos em seus estudos, construímos o seguinte esquema, como também expusemos no segundo capítulo o esquema hipotético do sistema metafísico dos *Oráculos*:

1. O Uno Inefável
2.a O Uno "Positivo"
2.b Limite e Ilimitado
2.c O Unificado/Hênadas (mônada do intelecto)
3.a (Hênadas) Intelecto Não-Participado (mônada do intelecto participado)
3.b (Intelecto Não-Participado) Intelecto Participado (mônada da alma)
4.a (Intelecto Participado) Alma Não-Participada (mônada da alma participada)
4.b (Alma Não-Participada) Alma Participada

Deste modo, a alma jambliqueana não pertence à terceira hipótese parmenídica, mas à quarta e à quinta, dando espaço aos "seres superiores" (*ta keittona genê*) que preenchem a zona intermediária entre a alma, mais abaixo, e o intelecto e o uno mais acima. A quarta hipótese seriam as almas racionais, e a quinta seriam algum tipo de almas secundárias tecidas (*proshuphainomenai*) nas almas racionais (DILLON, 2010, p. 366).

[130] *In Timaeum*, fr. 35.
[131] *In Timaeum*, fr. 55: "(...) μετέχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ νοῦ, καθόσον ἐστὶ νοερά, καὶ δι' αὐτοῦ συνάπτεται καὶ πρὸς τὸν θεῖον νοῦν· νοῦ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ μετέχουσα πρὸς τὸ νοητὸν ἄνεισιν."

Este rebaixamento da alma no sistema, em relação ao estatuto da alma em Plotino e Porfírio, é mais um traço fundamental que Jâmblico tem em comum com os λόγια.

4.1 A Teoria da "Alma Descida"

Uma das intrigas mais explícitas de Jâmblico com Plotino e Porfírio é com relação ao estatuto da alma no sistema henológico. Plotino, no tratado II.9[33], "Contra os Gnósticos", se opõe à concepção gnóstica de que a alma, ao pecar, produz o *kósmos*. A solução de Plotino foi defender, neste tratado, que a alma não desce plenamente do intelecto, mas permanece "em cima", de modo que, não havendo uma descida plena, não haja, assim, pecado intrínseco na alma, mesmo encarnada (BAZÁN, 1997, pp. 133-4). Jâmblico se incomodou com este argumento e atacou a concepção de que a alma não desce completamente. No *De Anima* 365.5-366.8 (frr. 6 e 7), o filósofo sírio acusa Numênio, Plotino, Amélio e Porfírio de "não diferenciar de modo algum a alma do intelecto, dos deuses e dos seres superiores, especialmente no que diz respeito à substância" (*DA* 365.15-6)[132], e acrescenta:

> Mas a doutrina oposta a esta precisamente separa a alma como sendo gerada posteriormente ao intelecto em uma hipóstase distinta; explica que o contato da alma com o intelecto acontece quando ela individualmente já subsiste independentemente; separa-a de todos os seres superiores, sendo particular à ela a essência segundo a qual é, ou intermediária entre os seres divisíveis e indivisíveis e os corpóreos e incorpóreos, ou a totalidade dos *logoi* universais, ou aquela que, com as formas inteligíveis, trabalha em benefício da criação do *kósmos*, ou aquele vivente em si mesmo que tem a vida que provém do intelecto, ou de novo a processão dos seres reais como um todo para uma substância inferior. Dessas opiniões são completamente adeptos o próprio Platão e Pitágoras, Aristóteles e todos os antigos que adquiriram grandes nomes pela sabedoria, se se investigar suas opiniões com precisão; nós tentaremos basear todas as nossas discussões nessas [doutrinas], de acordo com a verdade. (*DA* 365.17-366.8=fr.7)[133]

---

[132] *DA* 365.15-6: "Κατὰ δὴ ταύτην νοῦ καὶ θεῶν καὶ τῶν κρειττόνων γενῶν οὐδὲν ἡ ψυχὴ διενήνοχε κατὰ γε τὴν ὅλην οὐσίοιν."

[133] *DA* 365.17-366.8=fr.7: "Ἀλλὰ μὴν ἥ γε πρὸς ταύτην ἀνθισταμένη δόξα χωρίζέι μεν τὴν ψυχήν, ὡς απὸ νοῦ γένομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν, τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς ἐξηγεῖται ὡς ἐξηρτημένον απὸ τοῦ νοῦ, μετὰ τοῦ κατ' ἰδίαν ὑφεστηκέναι αὐτοτελῶς, χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ απὸ τῶν κρειττόνων γένῶν ὅλῶν, ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἤτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων <τῶν τε σωματικῶν καὶ α>σωμάτων γενῶν, ἢ τό πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων, ἢ τὴν μετὰ τὰς ἰδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας, ἢ ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ προελθοῦσαν, ἢ τὴν αὖ τῶν γενῶν ὅλου τοῦ ὄντως ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεεστέραν οὐσίαν. Περὶ δὴ ταύτας τὰς δόξας ὅ τε Πλάτων αὐτὸς καὶ ὁ Πυθαγόρας, ὅ τε Ἀριστοτέλης καὶ ἀρχαῖοι πάντές, ὧν ὀνόματα μέγαλα ἐπὶ σοφίᾳ ὑμνεῖται, τελέως ἐπιστρέφονται, εἴ τις αὐτῶν τὰς δόξας ἀνιχνέυοι μετ' επιστήμης· ἡμεῖς τε περὶ αὐτὰς τὴν μετ' ἀληθείας πραγματείαν πᾶσαν πειρασόμεθα ένστήσασθαι."

Jâmblico se esforça por mostrar que a alma tem uma essência particular; ela não pertence, ontologicamente, ao nível inteligível, muito embora, como vimos há pouco, ela não esteja desligada dele. Ela "é gerada posteriormente" ao intelecto, e constitui uma hipóstase distinta dele, isto é, sua existência não está dada no ser do intelecto, mas é uma "processão" deles para uma "substância inferior", é derivada dele. Com isso, Jâmblico tenta fazer o leitor lançar um olhar para a realidade corpórea, a fim de observar as consequências concretas da doutrina teológica plotiniana. No fragmento 87 do *In Timaeum*, lê-se o seguinte:

> Partindo dessas questões, nós nos voltamos francamente para Plotino e para o grande Teodoro, que colocam em nós algum elemento impassível e permanentemente noético. Pois, dos dois únicos círculos da essência da alma, Platão acorrenta um e sacode o outro, e nem o que está acorrentado nem o que está sendo sacodido podem ter uma atividade inteligível. Então corretamente Jâmblico ataca os que assim se posicionam; pois qual é em nós o elemento falível quando nossa parte irracional se inclina a uma fantasia desregrada? Não seria por acaso o livre arbítrio? Como poderia não ser isto? Pois é por causa dele que nós nos distinguimos daqueles [seres] arrastados por fantasias. E se for a vontade livre o elemento falível, como pode que a alma seja infalível? E o que é que torna nossa vida como um todo feliz? Por acaso não é quando a razão governa a virtude adequada? Talvez diremos que [sim,] totalmente. Mas se quando em nós a parte mais poderosa é perfeita, e tudo em nós é feliz, o que impede nós, os homens em toda parte, de sermos felizes agora mesmo, se nossa parte superior permanece sempre noética e está sempre com os deuses? Pois se o intelecto é assim, de jeito nenhum vale para a alma; e se isto for uma parte da alma, então o resto [dela] também deveria ser feliz. (*In Timaeum* fr. 87, ll. 7-22)[134]

O argumento é que, se a alma tivesse um traço noético (e isso diz respeito ao modo de ser do intelecto), ela deveria ser como o intelecto; pois nada a impediria de sempre fazer a coisa correta, de não falhar em suas escolhas, como acontece com os seres inteligíveis. Pois a alma é falível, ela se sujeita, algumas vezes pelo menos, à parte irracional que "se inclina a uma fantasia desregrada", e, além disso, nem todas as vezes é feliz (εὐδαίμονα), uma vez que é por suas más escolhas que cai na infelicidade, condição

---

[134] *In Timaeum* fr. 87, ll. 7-22: "ἀπὸ δὴ τούτων ὁρμώμενοι παρρησιασόμεθα πρὸς Πλωτίνον καὶ τὸν μέγαν Θεόδωρον ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ ἀεὶ νοοῦν· δύο γὰρ κύκλους μόνον εἰς τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς παραλαβὼν ὁ Πλάτων τὸν μὲν ἐπέδησε, τὸν δὲ διέσεισεν, οὐδὲ τὸν πεπεδημένον οὔτε τὸν διασεσεισμένον ἐνεργεῖν νοερῶς δυνατόν. ὀρθῶς ἄρα καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους· τί γὰρ τὸ ἁμαρτάνον ἐν ἡμῖν, ὅταν τῆς ἀλογίας κινησάσης πρὸς ἀκόλαστον φαντασίαν ἐπιδράμωμεν; ἆρ' οὐχ ἡ προαίρεσις; καὶ πῶς οὐχ αὕτη; κατὰ γὰρ ταύτην διαφέρομεν τῶν φαντασθέντων προπετῶς. εἰ δὲ προαίρεσις ἁμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχή ; τί δὲ τὸ ποιοῦν εὐδαίμονα τὴν ὅλην ἡμῶν ζωήν; ἆρ' οὐ τὸ τὸν λόγον σχεῖν τὴν οἰκείαν ἀρετὴνς; πάντως δήπου φήσομεν. εἰ δὲ ὅταν τὸ ἐν ἡμῖν κράτιστον τέλειον ᾖ, καὶ τὸ ὅλον ἡμῶν εὔδαιμον, τί κωλύει καὶ νῦν ἡμᾶς εὐδαίμονας εἶναι ἀνθρώπους ἅπαντας, εἰ τὸ ἀκρότατον ἡμῶν ἀεὶ νοεῖ καὶ ἀεὶ πρὸς τοῖς θείοις ἐστίν; εἰ μὲν γὰρ ὁ νοῦς τοῦτο, οὐδὲν πρὸς τὴν ψυχὴν· εἰ δὲ μόριον ψυχῆς, εὐδαίμων καὶ ἡ λοιπή."

bastante diferente daquela dos deuses, que são livres das correntes da geração e da corrupção e das paixões do mundo corpóreo. A νόησις dos deuses é uma razão de natureza superior, infalível, que os impede de errar; esta não deve ser a característica racional da alma, logo a alma não deve ter qualquer traço noético. É a razão própria à alma (λόγος) que a direciona a agir segundo as virtudes adequadas, governando-a em cada momento que a alma a põe em ação.

Uma vez que, para Jâmblico, a alma não é mais capaz de ascender por si mesma à origem divina, e uma vez caída no *kósmos*, ela necessita que uma força "externa" venha em seu favor, de onde duas coisas: primeiramente, a necessidade de uma intervenção divina, transcendente, sobre a alma do homem[135], e, em segundo lugar, a necessidade do contato imanente com os demais elementos do *kósmos*, afinal a ritualística envolve, por definição, uma reorganização do corpo, um trabalho humano sobre ervas, bronze para estátuas, e sobre a estrutura social também, os *loci* onde os deuses serão invocados, como já vimos no segundo capítulo[136]. Nas palavras de Dillon sobre o trecho do *De Anima* acima, Jâmblico postula ali "um contato menos direto com o intelecto e com o uno, e ao mesmo tempo uma correspondente necessidade da teurgia, ou ritual 'sacramental', a fim de assegurar a salvação pessoal" (DILLON, 2010, p. 363); e um pouco mais adiante o estudioso afirma que:

> A base de sua disputa com Plotino é não uma crença de que não podemos alcançar uma iluminação e uma união com os deuses, mas antes que nós não

---

[135] O primeiro ponto, a necessidade de intervenção divina, pode lembrar a teoria da graça agostiniana, mas não é algo deste tipo que Jâmblico tem em mente. O homem não deve esperar a decisão dos deuses, segundo a teurgia; pelo contrário, ele deve trabalhar, em imitação ao drama divino, como é o caso da cosmogonia, imitada nos rituais de inúmeras formas. Segundo ADDEY, 2012, p. 147, n. 52: "O conceito paradoxal de Jâmblico sobre a vontade divina poderia parecer uma negação da possibilidade da 'intervenção dos deuses', uma noção atribuída por Rist (1992), p. 144 e Feichtinger (2003), p. 149. Embora a benevolência espontânea dos deuses na cosmologia de Jâmblico possa parecer implicar 'intervenção pessoal', esta última noção é geralmente tomada (pelo menos no senso comum) como implicando um ato *arbitrário* de graça que deriva de fora ou além das leis naturais e da necessidade. Dentro da cosmologia e da metafísica jambliqueana, entretanto, os deuses são superiores à necessidade, *mas a necessidade emana deles*; isto deve implicar que os deuses manifestam-se *através* de graus ontológicos inferiores, não fora deles (essa noção representa o conceito de imanência divina de Jâmblico). Ademais, a constante disposição da iluminação divina sobre os seres que cultivaram a receptividade apropriada também implica uma estabilidade e uma consistência não comumente associada com a frase 'intervenção pessoal'. Feichtinger (2003), p. 157, de fato parece reconhecer esta distinção crucial: 'se *em Agostinho há o perigo de opor o trabalho da graça à natureza*, em Jâmblico o perigo vem do outro lado: *a teurgia é fundamentalmente 'a função da natureza real* [*actual*] *do universo*', em que o uno é tão transcendentalmente presente que se torna difícil imaginar um novo tipo de presença ser capaz de acontecer'" [itálicos de Addey].

[136] Mais adiante, falaremos sobre a *phantasia* e a importância da *aisthêsis* na teurgia. Ambas pressupõem um contato da alma com os elementos do *kósmos*, sejam coisas, sejam imagens, o que talvez esteja na contramão do projeto apofático porfiriano (e plotiniano), ou pelo menos do jeito como Jâmblico o avaliava, além do próprio cristianismo sobre o qual já aludimos acima, que na época provavelmente era a referência comum das doutrinas negadoras do imanente.

> começamos já com um pé firme no mundo superior, digamos assim; nós devemos trabalhar nosso caminho arduamente, com ajuda da teurgia, uma vez que não é com nossa alma que atingimos esta união, mas com alguma faculdade superior, a qual requer intervenção teúrgica (DILLON, 2010, p. 365)

No *De Mysteriis*, Jâmblico também se esforça por distinguir, de um lado, o mundo imanente, do *kósmos* e o da alma encarnada e sujeita à força das paixões, e, de outro, o mundo impassível dos deuses, com isso apresentando mais um argumento em favor da teurgia:

> Um [o mundo dos deuses] gera e governa todas as coisas sem se inclinar para elas, enquanto o outro [o mundo da alma] tem uma natureza que pende e se volta para as coisas geradas e administradas. [...] Seguindo adiante, [temos] de um lado aquele que preexiste no mais alto e inalcançável, superior a toda medida, sem-forma no sentido de não ser circunscrito por forma alguma, e de outro lado aquele sobre o qual dominam o peso, a sujeição e a declinação, que se gruda instigado no pior e próprio das coisas secundárias, dando forma às abundantes medidas que surgem deles [deuses]. É o intelecto o governante e rei de todos os seres, e a arte que a tudo criou permanece sempre presente aos deuses, completamente, auto-suficientemente e sem defeitos, estabelecido puramente em si mesmo como uma única atividade, enquanto a alma participa de um intelecto partido e multiforme, tendendo a orientar o universo, e ela cuida das coisas inanimadas que vêm a ser em momentos e modos diferentes. (*DM* 21.4.-21.6; 21.10-22.5)[137]

Ao traçar essa distinção entre o mundo inteligível e o mundo da geração, o filósofo mais uma vez enaltece a condição impermanente, inconstante e passional do mundo no qual a alma está inserida, mesmo ela sendo pura e imaterial na sua essência. É uma maneira de lançar um olhar para o *kósmos* e dizer que este é o lugar onde vive a alma, ali sujeita às paixões e alheia à impassibilidade divina. Comentando esta mesma passagem, Dillon (2007, p. 34) afirma que

> Jâmblico de fato admite que a alma, como o elemento inferior no mundo inteligível, está essencialmente concernida ao mundo sensível, mas, ainda assim, não no sentido em que ela é *controlada* ou contaminada por ele. As orações e os sacrifícios, em todo caso, não são direcionadas para as almas, mas para níveis superiores de ser. Os próprios deuses, ele sustentaria, mas também os *daímones* e heróis, são livres de toda contaminação ou passibilidade.

---

[137] *DM* 21.4.-21.6; 21.10-22.5: "Καὶ τὸ μὲν ἀκλινῶς ἀπογεννᾷ πάντα καὶ ἐπιτροπεύει, τὸ δ' ἔχει φύσιν ἐπινεύειν καὶ ἐπιστρέφεσθαι πρὸς τὰ γιγνόμενά τε καὶ διοικούμενα [...] ''Ετι τῷ μὲν ὑπάρχει τὸ ἀκρότατον καὶ ἀπερίληπτον, κρεῖττόν τε παντὸς μέτρου, καὶ ἀνείδεον οὕτως ὡς ὑπ' οὐδενὸς εἴδους περιωρισμένον, τὸ δὲ καὶ ῥοπῇ καὶ σχέσει καὶ νεύσει κρατεῖται, ὀρέξεσί τε τοῦ χείρονος καὶ οἰκειώσει τῶν δευτέρων κατέχεται, λοιπόν τε παντοδαποῖς καὶ τοῖς ἀπ' αὐτῶν μέτροις εἰδοποιεῖται. Νοῦς τοίνυν ἡγεμὼν καὶ βασιλεὺς τῶν ὄντων τέχνη τε δημιουργικὴ τοῦ παντὸς τοῖς μὲν θεοῖς ὡσαύτως ἀεὶ πάρεστι τελέως καὶ αὐταρκῶς καὶ ἀνενδεῶς, κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἑστῶσαν ἐν ἑαυτῇ καθαρῶς, ἡ δὲ ψυχὴ νοῦ τε μετέχει μεριστοῦ καὶ πολυειδοῦς εἰς τὴν τοῦ ὅλου τε προστασίαν ἀναποβλέποντος, καὶ αὐτὴ τῶν ἀψύχων ἐπιμελεῖται ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσιν ἐγγιγνομένη."

A passagem do *De Mysteriis* sintetiza tanto a relação ontológica de participação da alma no intelecto, que ocorre parcialmente, quanto a relação cognitiva da alma distante do *noûs*. De acordo com Shaw, a teurgia estaria atualizando a teoria da *anamnesis* de Platão, segundo a qual a alma *recorda* um estágio primordial que fora perdido, que porém é intrínseco a ela mesma e pode ser reatualizado. Segundo ele,

> A teurgia deveria ser vista como o desenvolvimento e a tradução desta teoria epistemológica em uma práxis em que os estímulos da experiência sensível foram cuidadosamente controlados em ritos designados a despertar a alma para as formas[138]. Enquanto a doutrina da recordação emprestou-se especialmente para o desenvolvimento teúrgico, a cosmologia do *Timeu* providenciou o quadro necessário: sem a descida das almas em corpos mortais e a aparência física das formas, Platão diz que o trabalho do Demiurgo permaneceria incompleto. A encarnação da alma e sua perfeição na teurgia eram vistas por Jâmblico como essenciais para a cosmogênese. (1995, p. 24)

E sobre a discussão entre Porfírio e Jâmblico concernente a esse tema da alma descida, ambos tendo como base o pensamento de Plotino, Shaw nos apresenta ainda uma interessante interpretação. O autor defende que o ataque de Porfírio contra a ritualística teúrgica está fundamentada na concepção da alma não-descida; é por conceber que a alma permanece no inteligível que a conclusão concreta de Porfírio sobre os meios de ascensão ao divino levam-no a conceber que “o filósofo é o salvador de si mesmo” (*De abst* II, 49, 2) e que o si humano é idêntico ao *noûs* divino (*De abst.* I, 29, 4). Na mesma sequência, Shaw acrescenta que:

> Esta nova metafísica corta a base tradicional da *paideia*, pois transformou a *homoiôsis theôi* platônica, medida pela assimilação da alma aos deuses cósmicos, em uma *homoiôsis heautôi*, com o “si” entendido como se fosse o divino *noûs*! A identificação da alma com o *kósmos*, portanto, não era mais necessária ou desejável, pois o *kósmos* fora completamente reduzido: passou a ser algo do qual escapar, não ao qual assimilar. (SHAW, 1995, p. 13)

A inclinação de Shaw tende a querer mostrar como o conceito de alma não-descida de Plotino e Porfírio tiveram uma consequência perniciosa para o *kósmos*. A alma humana era capaz de, olhando “para si mesma”, encontrar o divino, logo ela não deveria mais buscar “fora de si”, isto é, nas coisas do *kósmos*, a natureza divina. Seguindo o raciocínio

---

[138] Em nota de Shaw: para uma discussão da recordação ritualizada entre os islâmicos neoplatônicos, ver Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, tr. W. Trask, Dallas, Spring Publications, 1980, pp. 115-6. Segundo Pierre Hadot em *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, a noção de um pré-conhecimento inato das formas assumiu um “valor místico” para Jâmblico porque, para ele, cada alma tem um “conhecimento inato dos deuses” *(DM* 7, 14).

de Shaw, a tendência dos adeptos da alma não-descida estaria em tornar a realidade objetiva algo obsoleto e secundário; e o "eu interior", pelo contrário, individual, subjetivo, passaria a ser supervalorizado. Daí, eu imagino, a afirmação de Shaw de que uma tal doutrina romperia com a *paideia* grega, pois a *paideia* pressupõe uma realidade objetiva com a qual se conformar (*homoiôsis theôi*), parâmetros objetivos para "medir" a aproximação de uma pessoa em relação aos deuses; uma vez se concebido a alma não-descida, estes parâmetros se relativizariam, de modo que qualquer um poderia se considerar um sábio divino a legislar sobre os demais, bastando ter um ego, um "si" (*homoiôsis heautôi*). Ainda segundo Shaw, "a metafísica de Porfírio de uma alma não-descida e de um *kósmos* 'demonizado' opôs o filósofo ao mundo sensível e à ordem social" (1995, p. 14), enquanto "a teurgia se propunha a salvar a alma *e* o *kósmos*, uma vez que, sem a encarnação da alma e sua reversão, o divino jamais poderia ansiar por si mesmo" (1995, p. 124).

Faz bastante sentido o que Shaw supõe com relação ao ponto de Jâmblico na discussão, mas, como bem notou Dillon (2010, p. 364), Jâmblico talvez tenha sido um pouco injusto em suas definições do pensamento, se não de Porfírio, com quem teve um contato direto que permitiria entender melhor sua perspectiva, pelo menos de Plotino[139].

4.2 As Entidades Matemáticas

Em Jâmblico, as ciências como a geometria e a aritmética também estão inseridas em uma lógica teúrgica; o conhecimento matemático, para ele, envolve uma noção de acesso, por parte da alma, às formas inteligíveis: acontece quando a faculdade da "φαντασία recebe imagens das faculdades superiores", isto é, das ideias (SHEPPARD, 1997, p. 118). A teoria jambliqueana da matemática, bastante influenciada pelos pitagóricos, vem para se contrapor à teoria aristotélica da abstração.

Segundo Aristóteles, os números (as entidades matemáticas) não deveriam ser compreendidos como separados das substâncias sensíveis; para ele, não existem números

[139] SHAW, 1995, p. 12, n. 34: Ver ARMSTRONG, A.H. "The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus", *The Significance of Neoplatonism*, ed. R.B. Harris, Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1976, pp. 187-197, onde o autor defende que romper o *kósmos* com o *noûs* não era a intenção de Plotino, e acrescenta que este rompimento e a consequente experiência de dois mundos opostos podem ter sido ocasionados pelo termo *hyperphyês* usado pelo próprio Jâmblico para se referir ao mundo inteligível.

que sejam substâncias, como acontecia com o mundo das ideias platônico[140]. Os números seriam, então, atributos (*pathê*) das coisas sensíveis que existiriam *per se*, e teriam uma existência acidental (MAGGI, 2012, p. 77). A consequência disso é que todo conhecimento matemático passa a ser, a partir de Aristóteles, uma abstração que a alma faz a partir dos objetos sensíveis: o objeto que a alma forma por meio da *phantasia* é a fixação na mente de uma propriedade acidental existente apenas nos objetos sensíveis, i.e. corpóreos; em suma, isto quer dizer que não há conhecimento matemático que não seja de objetos sensíveis, nem conhecimento matemático que não seja por abstração (MAGGI, 2012, p. 82).

Jâmblico, por sua vez, concebe que a geometria, a aritmética, a música e a astronomia (as ciências matemáticas) de fato lidam com objetos sensíveis, uma vez que, olhando para os objetos sensíveis, a alma é capaz de separar, mentalmente, suas formas e estruturas (τὸ χωρίζον ταῖς ἐπινοίαις τὴν μορφὴν καὶ τὰ σχήματα ἀπὸ τῶν σομάτων[141]), mas – e aqui está o cerne da divergência com Aristóteles -- estas formas e estruturas sensíveis não são concebidas em si como propriedades de objetos substanciais; elas são, pelo contrário, a própria substância do objeto, que, por sua vez, são prolongamentos inferiores a partir de níveis superiores e eidéticos de realidade. E as imagens que a alma forma na mente são os objetos ditos matemáticos (que a alma já contém em sua essência e, assim, não são abstraídos dos objetos sensíveis, mas apenas identificados neles), que intermediam, de um lado, a realidade eidética e superior, transcendente, e, de outro, a realidade sensível e inferior, imanente dos mesmos objetos (MAGGI, 2012, p. 86; ROMANO, 1997, p. 60). De acordo com Maggi:

> nós temos aqui um interessante modelo, que encontra um tipo de ‘interface’ participativa nas entidades matemáticas, legado pela noção platônica de afinidade, segundo a qual elas participam nas entidades inteligíveis, mas, por sua vez, recebem em si mesmas a participação por parte de [entidades] sensíveis (MAGGI, 2012, p. 86)

Em *Comm. math. sc.* 11.14-12.18, o filósofo enfatiza a natureza intermediária tanto dos seres determinados por números quanto das potências cognoscitivas da alma: ambos estão abaixo do conhecimento puro e inteligível dos deuses e acima dos elementos sensíveis. Para Jâmblico, o objeto matemático, assim como a alma, se identifica aos seres

[140] Ver *Metafísica* 987b18-22; 1080b11-14.
[141] *Comm. math. sc.*64.16-17.

intermediários, ambos servindo de paradigma para a produção do *kósmos*. De acordo com Romano:

> Todo o discurso sobre a matemática comum se baseia, como se pode ver, no fato de que os objetos da matemática são entes reais, e não apenas conceitos, e que os entes matemáticos enquanto tais são intermediários entre os entes inteligíveis e os sensíveis.[...] Na verdade, ainda que sendo "inferiores quanto à perfeição, pureza, simplicidade e capacidade de máxima extensão" com relação aos inteligíveis, são, contudo, superiores "quanto à ordem, simetria, natureza imóvel e fixa, participação pura na ideia, natureza incorpórea e imaterial, e, em suma, por todos os aspectos melhores" com relação aos sensíveis. É o mesmo que dizer que sua inferioridade com respeito aos inteligíveis não torna nula sua afinidade com eles. A matemática que, como ciência dos gêneros matemáticos, tem a mesma natureza deles, é estreitamente aparentada com os gêneros inteligíveis aos quais os gêneros matemáticos são afins. (ROMANO, 1997, p. 58)

Uma vez que os números matemáticos derivam, como também a alma, da natureza inteligível, e resguardam, assim, a ordem inteligível dos deuses a ser conhecida por ela, o conhecimento da alma sobre eles permite, então, a ascensão da alma rumo à natureza inteligível; por meio da matemática, a alma conhece os princípios por meio dos quais o universo veio a ser na processão (logo, supõe-se que ela conhece também, de imediato, o caminho de retorno e conversão, *epistrophê*) e, ademais, conhece ela mesma seus próprios princípios, uma vez que há uma identificação entre as proporções matemáticas e as potências da alma. Em *Comm. math. sc.* 54.23-57.9 (capítulo 15), Jâmblico afirma que a matemática torna possível aprender a teologia e purifica nossa faculdade intelectiva, ligando-a ao ser; que, por meio da beleza e do ordenamento próprio da matemática nos aproximamos, de algum modo, da natureza inteligível; e que o conhecimento matemático nos faz ver a boa proporção e a simetria das coisas naturais, que é de natureza transcendente. Mais adiante, Jâmblico diz que "a maior [importância da influência da matemática sobre a alma] é a purificação da alma imortal, a ascensão rumo ao inteligível e a participação na atividade do ser" (*Comm. math. sc.* 84.11-84.15)[142]. De acordo com Romano:

> As duas expressões técnicas [purificação e ascensão] [...] que Jâmblico refere à muito importante influência (τὰ ἔργα) da matemática, isto é, do exercício da dita ciência (τῶν μαθηματικῶν τεχνῶν), contêm certamente a medida da função metafísica do estudo dos números. Os conceitos matemáticos, ainda que inferiores aos inteligíveis, não se identificam, em absoluto, aos conceitos

[142] *Comm. math. sc.* 84.11-84.15: "τὰ δὲ μέγιστα ἡ κάθαρσίς ἐστι τῆς ἀθανάτου ψυχῆς, καὶ ἡ τοῦ νοῦ περιαγωγὴ πρὸς τὸ νοητόν, καὶ ἡ μετουσία τῆς τοῦ ὄντος ἐνεργείας".

> da mente, isto é, aos simples atos intelectivos[143], porque não provêm, como estes últimos, por abstração do conhecimento das coisas sensíveis. (ROMANO, 1997, p. 60)

Os objetos matemáticos são *seres* intermediários, isto é, são substância, não meros atributos acidentais abstraídos de substâncias. Mais do que isso, esses objetos são substâncias que já transcendem a natureza sensível e são ontologicamente anteriores ao mundo sensível ou *kósmos* na hierarquia das hipóstases[144]. Toda uma noção que, se distanciando radicalmente do conceito de substância aristotélico, reintroduz a natureza transcendente e originária do ser presente no mundo das ideias platônico. De modo que, para Maggi (2012, p. 79), Jâmblico se põe a defender o princípio platônico por meio de modelos neopitagóricos. A consequência disso, segundo Romano (1997), é que, para Jâmblico, a matemática e a metafísica passam a ser de algum modo identificadas entre si:

> A ciência matemática, pelo menos na sua acepção pitagórica (que existe, obviamente, uma prática ou técnica matemática que nada há que fazer com tal ciência) é estreitamente aparentada com a ciência metafísica que tem por objeto precisamente os inteligíveis. O mesmo fato que se dá, ainda que por meio teórico, a possibilidade de construir e gerir uma *teologia da aritmética* (que, porém, se estende a outras três ciências matemáticas, sendo a aritmética o fundamento destas), representa por si só a necessidade de considerar a matemática como ciência afim com a metafísica (se recordar que, para os neoplatônicos, a teologia constitui a parte culminante e mais nobre da filosofia, mas ainda, ela é a verdadeira filosofia: nasce daqui, como se sabe, a posição de inferioridade da metafísica aristotélica em relação à platônica. [...] o que equivale a dizer que tanto é teoricamente possível aplicar a matemática no campo da filosofia da natureza e ao mundo moral, quanto é necessário aplica-la à teologia, e a razão é bem evidente: qualquer que seja o mundo inferior ao divino, ele não é senão uma sua derivação ou produção e, assim, o estudo matemático do mundo inferior prepara para o estudo do mundo superior ou divino. (ROMANO, 1997, pp. 53-4)

Há, assim, uma correlação jambliqueana entre matemática e teurgia, tratada no *Vita Pitagorica* (SHAW, 1993, p. 127). O estudo da matemática está entrelaçado com a *katharsis* e a *anagogê*, isto é, a purificação e a ascensão da alma envolvidas nas atividades rituais. O estudo dos princípios matemáticos é em si mesmo um exercício teúrgico, pois nos limpa das paixões e permite conhecer a teologia, isto significando a natureza divina,

---

[143] “semplici atti intellettivi”. Romano se refere à atividade mental discursiva, isto é, o raciocínio ou cálculo lógico, não à atividade inteligível dos seres superiores ou da alma quando entra em contato com os deuses. O que ele está dizendo na passagem é que, para Jâmblico, a ciência matemática não se reduz a este logicismo abstrato.

[144] Dillon diz que, ao comentar as *Categorias* de Aristóteles, Jâmblico considera que o estagirita está precisamente interessado no mundo sublunar e na substância física, e não em definir a essência das substâncias eternas e simples (1997, p. 70), e que o interesse de Jâmblico sobre as νοερὰ θεωρία é ontológico, não lógico como era o caso aristotélico (1997, p. 71).

o objetivo da técnica teúrgica. “A síntese da filosofia e da ritualística foi precisamente o que Jâmblico se empenhou em realizar na *teurgia*” (SHAW, 1993, p. 127).

Cada ato teúrgico, envolvido com elementos materiais, é um sacrifício envolvendo números; durante sua conversão e consequente transformação, as faculdades discursiva e ética da alma são determinadas por certas medidas, cada uma tendo seu respectivo correlato numérico. De acordo com Shaw, embora fosse incorreto reduzir ou identificar a teurgia à matemática, deve-se ver os números como componentes imprescindíveis para a arte sacra e para os ritos imateriais, ao que ele acrescenta:

> De uma perspectiva estritamente platônica, todas as transformações da alma eram numéricas porque o ‘corpo original’ da alma era uma composição matemática que foi quebrada no momento da encarnação da alma. Portanto, toda teurgia, desde a material até a noética, estava engajada na recomposição dos *números* da alma por meio da invocação de seus correspondentes na natureza. Começando com os números físicos que respondiam à sua corporalidade, a alma reajuntaria seu corpo divino e matemático de acordo com a mesma razão por meio da qual ela foi criada, e, na medida em que a alma se movia dos sacrifícios materiais para os imateriais, essas proporções permaneciam constantes. (SHAW, 1993, p. 126)

Todos os seres são, de alguma maneira, números; eles têm medidas próprias, são delimitados por formas (εἰδή) e estruturas (σχήματα) próprias que os distinguem dos demais, ao mesmo tempo compartilhando com eles um mesmo universo e uma mesma ordem, ou uma mesma forma universal. Sejam eles corpóreos, imanentes, sejam eles psicológicos e intermediários, sejam eles eidéticos e transcendentes, são números, e a distinção entre os níveis superiores e inferiores se dá por uma diferença de “densidade”, não por uma diferença estritamente substancial. Existem instâncias imanentes e transcendentes de um mesmo ser-número, cuja *proporção* (o número propriamente falando) é a mesma para cada uma das instâncias; a instância imanente é o prolongamento último das instâncias transcendentes. Desse modo, os objetos sensíveis usados na ritualística, uma vez transparecendo neles uma determinada proporção divina ou número divino, funcionam como receptáculos dos deuses transcendentes que neles são invocados, de modo que o objeto se torne um *synthêma* ou *sýmbolôn* da divindade. Assim, não é o conteúdo puramente abstrato da matemática que importa, mas a capacidade dos símbolos de conectar a alma com o uno dos deuses. Segundo Shaw:

> Há um risco, contudo, ao propor a matemática como objeto da teurgia noética, pois a ‘matemática’ hoje é a base de nossa visão-de-mundo racional, de modo que é difícil imaginar os números como objetos *rituais*. E a função de toda teurgia era transformar a auto-alienação da alma, e enquanto alma encarnada

> ela continuava a ver sua identidade como ‘individual’, como ‘de si mesma’, ela permanecia separada do verdadeiro si. A unidade objetiva do si, *embora elevada*, deveria ser trocada pela ação unificadora dos deuses, e uma vez que essa atividade era imaginada por Jâmblico como uma composição de números, então os números eram o que havia de mais apropriado para efetivar isto – não enquanto conceitos teóricos, mas enquanto imagens teúrgicas. [...] Estritamente falando, o *skopos* da matemática pitagórica era religioso, não matemático. Jâmblico nos conta que os pitagóricos tinham pouco interesse nas provas e soluções matemáticas intrincadas, mas se interessavam mais nas imagens e nos símbolos matemáticos que elevavam a alma. (SHAW, 1993, pp. 128-9)

Os números imanentes que a alma distingue na natureza são os *logoi* que constituem a própria alma, que é princípio (ἀρχή) do *kósmos*. A alma observa as proporções de si mesma no mundo sensível e daí parte para os mundos imateriais, percorrendo sempre o caminho dessa proporção até o mundo inteligível. Desse modo, de acordo com Proclo, a alma se torna ao mesmo tempo o que vê e o que é visto (*In Eucl.* 141.13)[145]. De modo que, se as imagens matemáticas têm seu fundamento (*epereismos*) nas formas, então imaginá-las é receber a presença das formas na alma; não como abstrações criadas por nossa mente, mas como objetos do modo como eles são realmente, tendo descido do transcendente inteligível para figuras e extensões matemáticas imanentes – a visualização dos números era, para os pitagóricos e para Jâmblico, uma *visão* dos seres superiores (SHAW, 1993, p. 130).

Em *Vita Pitagorica* 36.65-37-67, Jâmblico conta como Pitágoras, sem usar instrumentos musicais nem mesmo a voz, apenas por meio de algum poder divino inefável e incompreensível (ἀλλά ἀρρήτῳ τινὶ καὶ δυσεπινοήτῳ θειότητι), estendia as orelhas em direção à sinfonia flutuante (ταῖς μεταρσίαις ... συμφωνίας) do *kósmos*, sendo ele o único capaz de ouvir e de se unir às esferas universais (καθολικῆς τῶν σφαιρῶν) e à harmonia e concórdia dos astros (ἀστέρων ἁρμονίας τε και συνῳδίας). E, tendo sido irrigado por essa música celeste, tendo tido seu *lógos* bem-ordenado pelo intelecto divino (τὸν τοῦ νοῦ λόγον εὐτακτούμενος), Pitágoras tentava, por meio de instrumentos e da voz, imitar (ἐκμιμούμενος) a sinfonia divina para os seus discípulos, apresentando-lhes imagens somáticas da intelecção dos deuses (σωμασκούμενος εἰκόνας τινὰς τούτων ἐπενόει), traduzindo a ordem divina inefável para a linguagem discursiva e abstrata da alma encarnada.

Por meio da música e a partir de um conhecimento que só ele tinha, Pitágoras inspirava as virtudes em seus discípulos e manipulava seus humores com o objetivo de

---

145 SHAW, 1993, pp. 129-30.

desenvolver neles uma vida equilibrada tanto no que concerne ao corpo quanto à alma, em imitação à vida cíclica e tranquila dos astros (*Vit. pit.* 35.64-36.65).

4.3 *Continuum*

Uma característica essencial da teurgia é a noção de continuidade entre os elementos da realidade. Como tivemos a oportunidade de estudar no capítulo referente aos *Oráculos*, a *sympatheia* é o que permite a interferência de cada um dos elementos na realidade, que é como uma rede de seres. A simpatia universal entre os elementos está por trás da abordagem simbólica da linguagem e por trás também da possibilidade de invocação dos deuses naquilo que a eles, tendo sido polido e devidamente trabalhado, fora assemelhado, a exemplo das estátuas animadas (*telestiká*) e do próprio homem tornado deus.

No que concerne a Jâmblico, essa noção de unidade da realidade permeia sua obra inteira e se expressa de inúmeras maneiras, por inúmeros termos distintos. Após uma breve explicação da hierarquia henológica, evidenciando os polos divino e material, preludiando, assim, a delonga sobre as manifestações dos *keíttona génê* ou seres superiores (que veremos no subcapítulo a seguir), Jâmblico, em *DM* 17.6-15, sintetiza a dualidade, amarrando os polos opostos:

> Assim, essas classes, sendo intermediárias [entre o mundo material e o inteligível], realizam a completação do vínculo comum entre deuses e almas e tornam essa composição indissolúvel; vinculam[146] a continuidade[147] una do superior com o inferior e fazem com que toda a comunhão seja indivisível; eles constituem a melhor mistura e combinação possível, são, ao mesmo tempo, tanto a força transitiva da processão que sai dos melhores e vai para os piores quanto da ascensão que parte dos secundários e vai para os primários; eles impõem, nos seres imperfeitos, a ordem e a medida da participação que desce dos superiores e do receptáculo gerado, e fazem com que todas as coisas sejam receptivas e concordantes, tendo recebido dos deuses os princípios causais de todas essas coisas.[148]

[146] Essa noção do *continuum* e dos vínculos foi muito importante nos desenvolvimentos posteriores do Renascimento italiano e do romantismo alemão. Vale a menção à obra de Giordano Bruno (1548-1600), *De vinculis in genere*, onde ele classifica vários tipo de vínculos passíveis de serem manipulados por sábios. Por outro lado, podemos traçar esta tradição até Heráclito (535-455 a.C.), fr. B, X: “Vínculos (συνάψιες): inteiros e não-inteiros; convergente e divergente; consonante e dissonante; e de todas as coisas uno, e do uno todas as coisas”.

[147] συνέχειαν, “continuidade”, lembra os συνοχεῖς, os “conectores” dos *Oráculos*, responsáveis por manter a realidade unida e de fazer a interrelação entre os diversos mundos, conduzindo a alma para os deuses durante os rituais. Ver subcapítulo 2.5.

[148] *DM* 17.6-15: “Ταῦτα δὴ οὖν τὰ γένη μέσα συμπληροῦνται τὸν κοινὸν σύνδεσμον θεῶν τε καὶ ψυχῶν, καὶ ἀδιάλυτον αὐτῶν τὴν συμπλοκὴν ἀπεργάζεται, μίαν τε συνέχειαν ἄνωθεν μέχρι τοῦ τελοῦς συνδεῖ, καὶ ποιεῖ τῶν ὅλων τὴν κοινωνίαν εἶναι ἀδιαίρετον, κρᾶσίν τε ἀρίστην καὶ σύμμιξιν τοῖς ὅλοις ἔχει σύμμετρον,

Assim como os seres intermediários dos *Oráculos*, a saber os teletarcas, conectores e iynges, que mantinham um papel conciliador e unificante na ordem do todo, também em Jâmblico seu papel é muito similar. A diferença dos λόγια, porém, Jâmblico concebe um elenco diferente para seu sistema, substituindo o do primeiro por uma hierarquia descendente de deuses, arcanjos, anjos, *daímones*, arcontes e heróis. Na passagem citada acima, o sistema é tecido como uma rede ou uma cadeia de elementos que mantêm uma mútua correspondência uns com os outros, de modo que cada um tenha um papel específico e um lugar específico, fora do qual fariam com que o sistema colapsasse. Mais adiante, Jâmblico tenta, enfim, definir os seres intermediários como aqueles responsáveis por completar (συμπληροῖ) a indivisível reciprocidade (ἀλληλουχίαν) entre as extremidades (*DM* 19.7-8).

A continuidade entre os elementos, assim, é expressa por uma noção de vínculo, de reciprocidade, comunhão, mistura, combinação, entre outros. Isso leva em conta, ao mesmo tempo, uma pluralidade que se estende positivamente e uma singularidade simples, transcendente, por meio da qual a expressão extensa atua e existe. Jâmblico não usa mais uma linguagem expressando uma fusão mística, como no caso de Plotino, mas uma que preserva o eterno movimento do múltiplo no interior de uma unidade superior. Um vínculo, uma conexão, uma comunhão, são sempre de coisas diferentes que se interconectam, muito embora esta interrelação seja intrínseca aos próprios elementos e não externa a eles. "É uma maneira de se unificar que não visa à redução do múltiplo, mas que busca entrar em ressonância com ele, digamos: pôr-se em uníssono" (CHARLES-SAGET, 1993, pp. 12-3). Em Jâmblico, os seres mais explicitamente se identificam à função que eles têm no interior do sistema. De acordo com Shaw:

> A continuidade (*sunecheia*) e a afinidade (*sungeneia*) do *kósmos* foi essencial para a teoria da teurgia de Jâmblico. Baseado no princípio de que havia uma inquebrantável continuidade em todo o *kósmos* (*DM* 20.5), Jâmblico pôde defender os ritos que usavam objetos materiais. Teoricamente, qualquer objeto poderia conectar a alma humana com os deuses porque o mundo inteiro era sua *energeia* e, portanto, manifestava sua presença. (SHAW, 1995, pp.133-4)

πρόοδόν τε ἀπὸ τῶν βελτιόνων ἐπὶ τὰ ἐλάττονα καὶ ἀναγωγὴν ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα διαβιβάζει πως ἐξ ἴσου, τάξιν τε καὶ μέτρα τῆς κατιούσης μεταδόσεως ἀπὸ τῶν ἀμεινόνων καὶ τῆς ἐγγιγνομένης ὑποδοχῆς ἐν τοῖς ἀτελεστέροις ἐντίθησι καὶ ποιεῖ πάντα πᾶσι προσήγορα καὶ συναρμόζοντα, ἄνωθεν τὰς τούτων ὅλων αἰτίας ἀπὸ τῶν θεῶν παραδεχόμενα."

Em outras palavras, os objetos sensíveis estão aí para o ato teúrgico, para o simbólico, para o ritualístico; e a alma, por sua vez, está aí também para participar deste ato, promover o ritual por meio dos objetos. Mas enquanto Shaw vê a teoria da continuidade como um artifício para a defesa da teurgia, Charles-Saget enxerga ela como um princípio essencial de uma visão-de-mundo particular, que determina a natureza, a função da realidade e o local próprio da alma humana em seu interior:

> Isto significa que não é mais da natureza da alma de ultrapassar-se pelo silêncio, pelo vazio ou pela inação. Ela deve, na verdade, encantar os corpos, despertar a imaginação e os ritmos do corpo, para que se faça a unificação com o divino, isto é, com as múltiplas expressões do divino. A alma humana é encarnada, e esta condição implica sua relação indeclinável com os símbolos e os ritos. É assim que a alma ultrapassa a parcialidade de sua vida particular ao entrar em relação com toda e qualquer potência (*puissances*) do todo. A alma sabe que ela é mais que ela mesma, mas não é seu destino se perder em outra ordem que não seja a sua. Ela é interrelação com o todo, em uma *sumpatheia* secreta. O rito realiza, assim, essa mistura da atividade e da receptividade por meio do que a alma se regenera em vivente este excesso que ela é em relação a si mesma, ela que pode ver e viver os sinais da demiurgia divina. Não são dois sentidos incompatíveis da *theourgia*: o ator do rito humano, no seu traço ritual, imita em sua ordem a comunicação do indivisível e do divino que a demiurgia divina realiza a todo instante. (CHARLES-SAGET, 1993, p. 113)

De acordo com Charles-Saget, parece que não haveria mais em Jâmblico aquele sentido escatológico, ou, ainda melhor, apocalíptico dos seres se fundindo nos seus princípios superiores no acontecimento da *epistrophê*, a conversão das almas, como se sugere em Plotino[149]. Não é o destino da alma se dissolver para mergulhar outra ordem; isto estaria contra o *telos* da alma que seria ser ela mesma enquanto tal, sem cujo princípio a continuidade não poderia se manter enquanto a unidade da multiplicidade, a harmonia do extenso. É difícil saber o que a autora quis dizer em absoluto, porque em certo sentido só há teurgia quando a alma arrisca ultrapassar sua natureza corpórea e entra em contato com o "sobrenatural", um risco que não pode deixar de ser sentido como uma experiência de morte, um perigo ou uma ameaça do ponto de vista do "eu" encarnado. Não é uma teoria lúdica que Jâmblico parece outorgar, mas uma atividade executada *por meio do* corpo *em vistas de algo transcendente*, que ultrapassa a geração e a corrupção corpóreas.

De um modo ou de outro, o ponto metafísico de Jâmblico está bem delineado no *De Anima*, 365-6 (ou frr. 6 e 7 da edição de Dillon), quando ele faz questão de separar a alma do intelecto e coloca-la em uma posição ontológica particular, dando-lhe uma

[149] CHARLES-SAGET, 1993, p. 112: "seus 'atos' [os da teurgia] parecem ser mais próximos das meditações de mandalas, dos exercícios vocais dos tibetanos do que da unificação plotiniana."

natureza “independente”, não dissolvida na hipóstase superior. Neste sentido, de fato, há um peso maior na existência do múltiplo; mas um múltiplo que, uma vez encarnado, deve viver, como missão, a permanente superação deste “eu” efêmero[150].

A continuidade, para Jâmblico, de qualquer modo envolve uma participação ativa dos elementos da realidade, o que não é simplesmente dizer que eles se *reduzem* a funções, mas que pelo contrário, na perspectiva da teurgia, são *elevados* a funções no grande ato teúrgico que é o próprio *kósmos*. E, assim, participando de uma lei e uma ordem objetivas, seguindo a proporção dos números, não é pelas paixões (πάθος) desvairadas particulares, que tendem à dissolução dessa ordem, mas pela amizade (φιλία) que os elementos estão postos em comunhão (κοινωνία) pelos deuses (*DM* 42.6).

Aqui eu arrisco uma explicação para algo que me parece confuso. Começamos falando acima da continuidade entre as hipóstases, 1) aquela que amarra os seres superiores com os inferiores, mas em seguida desembocamos em uma 2) noção de continuidade ligada ao múltiplo e plural; também verificamos que em Jâmblico o vínculo dos seres se traduz algumas vezes por concórdia ou harmonia, e proporção no caso da matemática. Até agora, estas noções são usadas indiscriminadamente dessa forma, sem distinção de natureza entre aquela continuidade hierárquica que conecta o eixo da processão/conversão e a outra mais horizontal que inter-relaciona os seres de mesmo gênero. Não vejo como duas relações separadas ou de natureza distinta (uma vertical e outra horizontal, poder-se-ia tentar dividi-las), mas penso que é válido refletir sobre este ponto. O próprio Jâmblico, ao discursar sobre este vínculo que amarra os seres, também não faz a distinção, se limitando a falar de concórdia e comunhão sem referência explícita a uma relação vertical e outra horizontal, nos deixando incapazes de muitas vezes saber se está falando apenas da relação entre homem e seres superiores ou entre os próprios homens também, com os mesmos termos e no mesmo momento. Se isto for assim, nos faz pensar que Jâmblico provavelmente não tem uma visão particular para a relação de cada uma das hipóstases com as demais ou entre seus próprios elementos, de modo que ele possa ter compreendido as relações entre elementos do mesmo gênero (horizontais) também como relações entre superiores e inferiores, e não entre iguais; o que mudaria de um ser para outro seria o “grau” de pureza ou mescla com a matéria, de modo que os mais puros, consequentemente mais “altos” na hierarquia, tenderiam a expressar, com mais transparência que os demais, a ordem divina aos que estão “mais baixo” – e isto nos faz

[150] Ver SHAW, 1993, pp. 117-25, sobre a alma encarnada como um ‘outro para si mesma’, isto é, auto-alienada e perdida de seu ‘eu’ original e transcendente.

pensar na função dos teurgos, naturalmente carismáticos. O panorama das hipóstases seriam, então, como superfícies fluidas, cujo movimento varia conforme os intermináveis altos e baixos da purificação e da mescla com a matéria por parte dos elementos dançantes, e poder-se-ia ainda enxergar a realidade como um todo (o sistema inteiro) na forma de uma meia-esfera com a parte plana para baixo, onde as superfícies fluidas das quais falamos seriam os cortes horizontais, seções não tão bem definidas em que os elementos de um lado superior poderiam adentrar o lado inferior ou vice-versa. Se isto se confirmasse, é uma característica cosmológica que o aproximaria bastante de Plotino, e nos faria ver a teurgia de um modo menos técnico e mais sutil. Enfim, a reflexão foi lançada, mas a questão permanece.

4.4 A *Phantasia* e as Expressões dos Seres Superiores

De acordo com Shaw (2012), o propósito de Jâmblico com a defesa da teurgia, embora não tenha sido uma recusa absoluta ao pensamento abstrato, uma vez que pitagóricos e platônicos tenham tido uma tradição de valorizar o pensamento discursivo também, era o de combater o que Athanassiadi definiu como a “heresia do intelectualismo” (ATHANASSIADI, 2006, p. 213) que imperava entre os gregos da época e de cuja tendência Porfírio era um exemplo. Jâmblico estaria combatendo um generalizado distanciamento dos contemporâneos em relação ao pensamento simbólico e ritual dos antigos. Os hábitos intelectuais da época, cada vez mais abstratos, ameaçavam a íntima experiência da divindade reconhecida e compartilhada tanto por filósofos quanto pela comunidade (SHAW, 2012, p. 92). Nas palavras de Shaw:

> Que Porfírio tenha desdenhado os ritos teúrgicos como indignos de um filósofo platônico era sintomático de quão perdidos (*misguided*) os gregos se tornaram. Seduzidos (*beguiled*) pela *hubris* do poder discursivo, filósofos como Porfírio acreditavam que sua habilidade para pensar abstratamente os libertava das determinações do domínio material. Na visão de Jâmblico, suas construções conceituais e a ausência de piedade tiveram o efeito precisamente oposto: isso os distanciou da divindade do mundo e da comunhão com os deuses. Nos *Mistérios do Egito* está sua tentativa de demonstrar a importância da recepção dos deuses no ritual teúrgico e particularmente através da transformação do corpo sutil da alma, o *okhêma*, por meio de atos de divinação e sacrifício. (SHAW, 2012, p. 92)

O *okhêma*, ou veículo da alma[151], é uma espécie de corpo sutil em que a alma, ao descer do mundo inteligível para o mundo material, se encapsula. Este corpo sutil a acompanhará em toda a sua “viagem” cósmica, e permanecerá com ela mesmo depois de morta. A cada reencarnação, é o mesmo veículo que tem a função de carrega-la, de modo que as características sutis da alma permanecem com ela ao longo das reencarnações. O veículo tem uma função importante neste caso porque ele é o responsável pelo caráter imagético da teurgia: as verdades inteligíveis são transmitidas pelos deuses para as almas, durante o ato teúrgico, por meio do *okhêma*. De acordo com Finamore:

> Para os neoplatônicos, o veículo possui três funções: ele abriga a alma racional em sua descida a partir do domínio noético para o domínio da geração; ele atua como o órgão da percepção sensitiva e da imaginação; e, por meio de ritos teúrgicos, ele pode ser purificado e ascendido, servindo como um veículo para o retorno da alma racional rumo aos deuses através do *kósmos*. (FINAMORE, 1985, p. 1)

Dado que a alma está de certo modo envelopada pelo veículo, é por meio dele que ela se relaciona com qualquer coisa que seja externa a ela, incluindo os deuses. O veículo tem uma natureza etérea (*In Timaeum*, fr. 84), celeste, que não é estritamente corpórea mas também não é inteligível, e assim, além de intermediar a alma com o *kósmos* ou com os deuses[152], faz a mediação também entre os reinos inteligível e material. E esta intermediação não se dá mais pelo *logismós*, o raciocínio discursivo, mas pela faculdade imagética, ou *phantasia*. Consequentemente, não mais o raciocínio discursivo é o responsável último pelo conhecimento, mas uma espécie de experiência estética[153]; e esta experiência acontece na divinação de charadas (enigmas), na intuição por meio do uso de sinais e símbolos (como na matemática pitagórica) ou ainda nos oráculos e outros rituais que fazem uso de incensos e efeitos de luzes[154]. Em suma, ainda quando se faz uso da linguagem discursiva, ela passa a ser usada “como um glifo, levando *não* às conclusões

---

[151] Para uma sucinta explicação sobre o surgimento do conceito neoplatônico de *okhêma*, ou ainda *okhêma-pneuma*, enquanto síntese das psicologias de Platão, Aristóteles e até mesmo do estoicismo, vale a pena ler MOREIRA, 2013, p. 87 e ss.

[152] SHAW, 2012, p. 99: “Para Jâmblico, a *phantasia* tem uma dupla função: ela olha os fenômenos sensíveis e nossos conceitos sobre eles, e é o *médium* para as aparições (*phasmata*) dos deuses.”

[153] Até que ponto Porfírio realmente se opunha a isto é questionável; limitamo-nos a transmitir a perspectiva de Jâmblico e dos comentadores. De fato, Shaw (1995; 2012) é o comentador que mais parece acreditar que Porfírio representava um intelectualismo subjetivista em sua época; todavia, apesar de simpatizar muito com a abordagem de Shaw no geral, devo me resguardar de concordar ou discordar dele nesse ponto, pois podem haver ainda muitas nuances despercebidas que devem ser investigadas.

[154] Mais tarde, na Idade Média ocidental, surgem as visões por parte de santos, seja de imagens das Pessoas da Trindade, do Paraíso ou afins, que no geral serão tratadas pela Igreja como heresias. Muito possivelmente há nessas visões alguma influência mística neoplatônica que se popularizou ao longo dos séculos.

racionais, mas a uma consciência não-semântica que, nos termos de Jâmblico, era ativada na teurgia" (SHAW, 2012, p. 96).

Ao se purificar o veículo da alma por meio de orações e exercícios em geral, ele forneceria em si mesmo um receptáculo (*hypodokhê*) para as formas puras e luminosas dos deuses, com as quais a alma entraria em contato ou cognição. Isso gera um problema: se os deuses são incorpóreos, eles não têm formas sensíveis; então como pode que eles aparecem para nossa visão ou ouvido etc., como que contendo certas determinações sensíveis? Para Shaw, esse fato não deve ser entendido como se as imagens que a faculdade imagética alcança fossem abstraídas de algum lugar como, por exemplo, o *noûs*; não são imagens que a mente "captura" de algum lugar. Diferente disso, elas são apenas o resultado de um modo distinto de ver a mesma realidade (SHAW, 2012, p. 100). Quando a alma tem alguma visão de algum deus, não é que o deus, determinado de tal e qual forma, apareceu para a alma, mas acontece que a faculdade imaginativa desenvolve um corpo que corresponde à aparição incorpórea do deus, a fim de que ele possa ser "percebido" pela alma. Nas palavras de Jâmblico, a manifestação divina "mostra o que não é corpo como corpo para os olhos da alma por meio daqueles do corpo" (*DM* 81.15-82.16)[155].

Desse modo, a *anagogê* ou ascensão da alma rumo ao inteligível acontece ao mesmo tempo de uma descida dos deuses ao mundo material; ao contrário de uma apoteose iconoclasta, uma fuga da matéria como uma recusa imediata à totalidade da vida corpórea, a teurgia jambliqueana exige um encontro com as imagens sensíveis por parte da alma, a fim de ali travar contato com os deuses que se manifestam por meio delas. De acordo com Shaw, esse encontro da alma com os deuses "não abandona a experiência estética, pois não há outro meio de recuperar nossa divindade. Se não entendermos isto, não compreenderemos o coração da teurgia jambliqueana" (SHAW, 2012, p. 102).

No terceiro e quarto capítulos do segundo livro do *De Mysteriis*, mais especificamente em *DM* 70.14-79.5, Jâmblico distingue a aparência (φάσματα) das manifestações (ἐπιφάνειαι) de cada um dos κεὶττονα γένη ou seres superiores, a saber os deuses, arcanjos, anjos, os dois arcontes, os *daímones*, os heróis e as almas puras, conforme elas aparecem para a alma humana durante os rituais de purificação. Mais adiante, do quinto ao nono capítulos, em *DM* 79.6-90.5, o filósofo discute os efeitos causados por essas manifestações. A seguir, pretendemos expor um pouco dessas

[155] *DM* 81.15-82.16: "τὸ μὴ ὂν σῶμα ὡς σῶμα τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς διὰ τῶν τοῦ σώματος ἐπιδείκνυσιν".

descrições; e, para tanto, devemos esta distinção entre natureza e efeitos à dissertação de mestrado de Julio Cesar Moreira (2013, pp. 70-82), que, por sua vez, se baseou no estudo de Emma Clarke (*Iamblichus' de mysteriis. A manifesto of the miraculous*, Aldershot, Hampshire: Ashgate, 2001), o qual, porém, não tivemos a oportunidade de consultar. Foi Clarke quem, segundo Moreira, produziu o mais elaborado estudo sobre as manifestações. A fim de estudar estas questões, deparamo-nos mais diretamente ao texto de Jâmblico, consultando vez ou outra o trabalho de Moreira[156].

4.4.1 Deuses

No que cabe às características próprias aos deuses, eles representam o cume de uma hierarquia de seres intermediários entre os mundos inteligível e o material orientada segundo uma henologia neoplatônica, onde o princípio supremo, sendo primeiro, gerador e uno, é o bem final de todos os seres posteriores. Assim, a aparição dos deuses se distingue pela benignidade (χρηστά, *DM* 71.8), pela uniformidade (μονοειδῆ, *DM* 70.14), imutabilidade (ἀμετάβλητα, *DM* 72.1), indivisibilidade e indizibilidade (ἄτομον ἄφθεγκτον, DM 78.1-2), total estabilidade (πάντῃ σταθερόν, *DM* 79.1), por ser mais exata ou certeira do que a própria verdade (τῆς ἀληθείας... ἀκριβῶς, *DM* 77.1), por ser mais luminosa do que a própria luz (*DM* 77.8-9), por ser mais pura (καθαρόν, *DM* 80.12) e de uma beleza irresistível (κάλλος οἷον ἀμήχανον ἀπαστράπτει, *DM* 73.5-6). Em suma, os deuses se caracterizam por serem fixos e em si mesmos, representando o mundo transcendente na perspectiva dos seres inferiores, enquanto os arcanjos, que estão logo abaixo dos deuses na hierarquia, já dão a impressão para nós de que estão em "algo outro" (μονίμως ἱδρυμένον ἀπόνεμε τοῖς θεοῖς... ὡς ἐν ἑτέρῳ δίδου τοῖς ἀρχαγγέλοις, *DM* 79.12-15). Os deuses, assim concluímos, são o fundamento ontológico dos seres intermediários, são aqueles nos quais se assentam a hierarquia intermediária[157].

---

[156] Moreira optou por uma classificação mais rigorosa das características de cada κεὶττονα γένη, apontando tópicos distintos para discutí-las. Eu optei por me deter diretamente ao texto e apenas distinguir entre características naturais e efeitos causados, aproveitando para explorar mais extensivamente as definições de Jâmblico e promover um estudo mais comparativo e dinâmico dos conceitos, buscando ao mesmo tempo compor um todo sucinto.

[157] Aqui entra também a discussão sobre as hênadas. De acordo com Dillon (1993, p. 50), elas seriam identificadas aos deuses e constituiriam a mônada do mundo inteligível (que por sua vez se identificaria também ao τὸ ἑν όν, o uno-que-é, i.e. o terceiro dos três unos de Jâmblico), participando da região do uno mais acima; deste modo, elas, como os deuses, seriam responsáveis pela intermediação entre o mundo supra-inteligível e o inteligível. Isto justificaria o fato de as aparições dos deuses possuírem características negativas análogas à e derivadas daquelas do uno: por exemplo, o uno é indivisível, assim como a aparição

Considerando ainda algumas características que poderíamos chamar de "extensionais", por estarem inequivocamente relacionadas com a extensão sensível da imagem, cabe dizer que a forma imagética da aparição dos deuses possui no todo ordem e tranquilidade (τάξις καὶ ἠρεμία, *DM* 72.10), tem uma atividade cortante (ὀξύτης, *DM* 74.9) e mais rápida do que o próprio intelecto sem, contudo, estar em movimento (ταχυτέρα, καίτοι ἀκίνητοί, *DM* 74.10-11). Além disso, a aparição dos deuses tem uma simetria inefável (ἀρρήτῳ τῇ συμμετρίᾳ, *DM* 73.7), transcende em graciosidade todas as outras formas (ἐξῃρημένον δ' ἀπὸ τῶν ἄλλων εἰδῶν τῆς εὐπρεπείας, *DM* 73.7-8) e consome a matéria (para a expressão, como a extensão espacial, por exemplo) tudo de uma só vez (ἀθρόως, *DM* 80.12), como acontece nos arrebatamentos súbitos ou nas intuições.

Quanto aos teurgos e aqueles que participam dos rituais e as enxergam, os efeitos para eles são, entre eles, a purificação da alma a um nível de perfeição e completude (ἀποκαθαρτικὸν τῶν ψυχῶν τέλεον, *DM* 79.6), uma libertação das paixões da alma e ao mesmo tempo uma participação em uma atividade que é melhor do que aquela das próprias almas, uma vez que participam em um amor divino e em uma enorme alegria intelectual (παθῶν ἐξηλλαγμένην καὶ ὑπερέχουσαν παραδέχονται τὴν τελειότητα ἐνέργειάν τε κρείττονα παντελῶς, καὶ θεῖον ἔρωτα καὶ εὐφροσύνην ἀμήχανον ὅσην μεταλαγχάνουσιν, *DM* 87.12-14). Nas palavras do Jâmblico:

> A sutileza da luz que os deuses irradiam é de tal modo que os olhos do corpo não são capazes de suportar, mas apenas de sofrer como os peixes quando são retirados da lama e da densa umidade para o ar fino e transparente. Pois também os homens que contemplam o fogo divino, não sendo capazes de respirar a sutileza do fogo divino, fraquejam quando a forma se apresenta e são cortados do alento comum. (*DM* 86.4-10)[158]

dos deuses possui certa indivisibilidade; o uno é inefável (ἀπόρρητον), assim como a aparição dos deuses possui certa indizibilidade (ἄφθεγκτον); o uno está para além do ser e do intelecto, assim como a aparição dos deuses é de algum modo insuportável para a alma (como se verá mais abaixo).

[158] *DM* 86.4-10: "τήν γε λεπτότητα τοῦ φωτὸς οἱ μὲν θεοὶ τοσαύτην ἐπιλάμπουσιν ὡς μὴ δύνασθαι χωρεῖν αὐτὴν τοὺς τοῦ σώματος ὀφθαλμούς, ἀλλὰ καὶ ταὐτὸ πάσχειν τῶν ἰχθύων τοῖς ἀπὸ θολερᾶς καὶ παχείας ὑγρότητος εἰς ἀέρα λεπτὸν καὶ διαφανῆ ἀνασπωμένοις. Καὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι οἱ θεωροὶ τοῦ θείου πυρός, οὐ δυνάμενοι τὴν λεπτότητα τοῦ θείου πυρὸς ἀναπνεῖν, ὀλιγοδρανοῦσιν, ὡς ἰδεῖν φαίνονται, καὶ τοῦ συμφύτου πνεύματος ἀποκλείονται". Dillon traduz καὶ τοῦ συμφύτου por "that is cognate to them"; é uma tradução possível, senão provável. Entretanto, tenho a impressão de que o que Jâmblico visa expressar aqui mais precisamente é o alento no qual, durante o ritual, a alma humana se funde com os deuses, de modo que o alento torna a alma "da mesma natureza" dos deuses; por isso traduzo por "comum". De qualquer modo, acredito que a diferença para com Dillon seja apenas de nuance, o significado permanecendo o mesmo. Afinal, este alento alcançado no ritual não é outro que a natureza sutil dos deuses que a alma já carrega sempre consigo no uno da alma, de onde eu acredito que venha a tradução de Dillon.

A aparição dos deuses transcende os limites até mesmo da faculdade imagética ou *phantasia*, estando entre os domínios intermediários das almas e o do uno e participando dos dois, de onde o uso do filósofo de expressões negativas para definir a imagem dos deuses, aqui se aproximando um tanto de Plotino e sua teologia negativa. A beleza divina é impossível de ser capturada ou esgotada até mesmo pelos órgãos naturalmente destinados a observá-la nas coisas. A analogia com os peixes está aí para delimitar como homens e deuses vivem em mundos distintos, os primeiros na densidade e obscuridade, os segundos na rarefação, uma transparência tal que supera as capacidades naturais dos primeiros de suportar ou até mesmo de conviver com[159]. Ao fraquejarem, os homens são cortados do alento comum: aqui se mostra provavelmente um acontecimento ritual; o contato com os deuses é instantâneo e não tem duração, trata-se de um arrebatamento que os homens não conseguem manter por muito tempo. Porém, este contato traz claros benefícios:

> A presença dos deuses nos fornece saúde para o corpo, virtude para a alma, purificação para o intelecto e, em suma, a elevação de todas as coisas em nós rumo aos seus próprios princípios. Também afasta o frio e o elemento destrutivo em nós, aumenta o calor, tornando-o mais poderoso e dominante, faz com que todas as coisas se ajustem à alma e ao intelecto, faz lampejar a luz conforme ao intelecto e à harmonia, e apresenta o que não é corpo como se fosse corpo para os olhos da alma por intermédio daqueles do corpo. (*DM* 82.9-16)[160]

4.4.2 Arcanjos e Anjos

Os arcanjos (ἀρχάγγελοι) estão logo abaixo dos deuses na hierarquia dos seres superiores e, como já citado acima, eles aparecem para nós como se já estivessem assentados em um substrato que não é eles mesmos, mas "em algum outro". As características de suas manifestações são bastante próximas das dos deuses e dos princípios dos deuses (*DM* 71.3; 72.3-4), com a direfença de que não há a hipérbole da linguagem negativa para descrevê-los, a qual Jâmblico faz uso para descrever os deuses. Os arcanjos aparecem

[159] Em *DM* 75.8-11, Jâmblico afirma ainda que as epifanias dos deuses fazem algumas vezes até mesmo o céu, o sol e a lua desaparecerem, enquanto a terra não é capaz de permanecer firme diante delas.

[160] *DM* 82.9-16: "ἡ μὲν τῶν θεῶν παρουσία δίδωσιν ἡμῖν ὑγείαν σώματος, ψυχῆς ἀρετήν, νοῦ καθαρότητα καὶ πάντων, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγήν. Καὶ τὸ μὲν ψυχρὸν ἐν ἡμῖν καὶ φθοροποιὸν ἀφανίζει, τὸ δὲ θερμὸν αὔξει καὶ δυνατώτερον καὶ ἐπικρατέστερον ἀπεργάζεται, ποιεῖ τε πάντα ἀναμετρεῖν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ νῷ, νοητῇ τε ἁρμονίᾳ τὸ φῶς ἐλλάμπει, καὶ τὸ μὴ ὂν σῶμα ὡς σῶμα τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς διὰ τῶν τοῦ σώματος ἐπιδείκνυσιν".

como a plena expressão dos bens, não mais necessariamente transcendendo-os em si mesmos. Os anjos (ἄγγελοι), por sua vez, já representam um decaimento das características plenas possíveis, sendo inferiores aos arcanjos (*DM* 72.4), e já estão definitivamente assentados em algo outro que eles mesmos (*DM* 79.15-80.1).

Assim, o filósofo sírio descreve a aparição de ambos, anjos e arcanjos, como imutável (ἀμετάβλητα, *DM* 72.4-5), mas a dos arcanjos é mais grave, porém ao mesmo tempo cortês e mais sutil do que a dos anjos (βλοσυρὰ ἅμα καὶ ἥμερα, πραότερα δὲ τῶν ἀγγέλων, *DM* 71.8-9). A manifestação dos arcanjos é de uma beleza enorme, mas não chega a ser inexprimível e espantosa como a dos deuses (μέγιστον τὸ κάλλος, οὐ μὴν ἔτι γ' ὁμοίως ἄρρητον καὶ θαυμαστὸν ὥσπερ τὸ θεῖον, *DM* 73.9-10), enquanto a dos anjos é a mesma beleza dos arcanjos porém desintegrada (μεριστῶς ἤδη διαιρεῖ, *DM* 73.10-11). A imagem dos arcanjos é vista como verdadeira e perfeita, enquanto a dos anjos, embora conserve a mesma forma, carece de alguma perfeição cognitiva (ἀλητινὰ καὶ τέλεια...τὰ δὲ τῶν ἀγγέλων διασώζει τὸ αὐτὸ εἶδος, πλὴν ὑφίησί τι τῆς γνωριστικῆς ἀποπληρώσεως, *DM* 77.2-3). A manifestação dos arcanjos é plena de uma luz sobrenatural, enquanto a dos anjos é simplesmente brilhante (φωτὸς δ' ὑπερφυοῦς ἐστι πλήρη τὰ τῶν ἀρχαγγέλων, φωτεινὰ δὲ τῶν ἀγγέλων, *DM* 77.9-10). A dos arcanjos é indivisível, acompanhada de uma massa que a segue, enquanto a dos anjos é dividida, exceto em suas expressões mais perfeitas (ἀμέριστον... τὸ δὲ ἀγγέλων διῃρημένον πλὴν ἐν ταῖς τελειοτάταις ἰδέιαις, *DM* 78.3-6).

A aparição dos arcanjos, assim como a dos deuses, aparece em ordem e tranquilidade, mas, diferente da deles, com uma certa atividade perceptível, enquanto os anjos, participando já de um certo movimento, se caracterizam por um bom arranjo e pela calmaria (τῶν ἀρχαγγέλων δραστήριον τὸ τῆς τάξεως καὶ ἠρεμίας, τοῖς ἀγγέλοις οὐκ ἀπηλλαγμένον ἤδη κινήσεως τὸ διακηκοσμημένον καὶ ἡσυχαῖον, *DM* 72.10-12). Os deuses, como vimos em nota acima, quando surgem, fazem céu, sol e lua desaparecer e a terra tremer; já os arcanjos, quando aparecem, colocam em sintonia e movimento (συγκινοῦνται) algumas partes do mundo, enquanto os anjos expressam o mesmo, mas em intensidade inferior e de modo mais dividido (μικρότητί τε καὶ τῷ κατ' ἀριθμὸν διῃρῆσθαι, *DM* 75.11-76.1). O fogo da aparição dos deuses, conforme vimos, é firme; o dos arcanjos tem um grau de estabilidade, enquanto o dos anjos está permanentemente em movimento (τὸ τῶν ἀρχαγγέλων μέτοχον ἠρεμίας, τὸ δ' αὖ τῶν ἀγγέλων μονίμως κινούμενον, *DM* 79.1-2).

No que diz respeito aos efeitos das manifestações, quando os arcanjos aparecem, eles não consomem a matéria tudo de uma vez como os deuses, mas a consomem em um período curto (κατὰ βραχὺ), enquanto os anjos, menos poderosos, já o fazem durante um processo perceptível de dissolução e absorção (λυτικὸν καὶ ἀπαγωγόν, *DM* 80.13-81.1).

Em relação aos teurgos que contemplam as formas em rituais, as aparições dos arcanjos provocam a ascensão das almas (ἀναγωγόν, *DM* 79.6), enquanto as dos anjos provocam nelas apenas um desligamento dos vínculos da matéria (λύουσι μόνον τῶν δεσμῶν τῆς ὕλης, *DM* 79.6-7). No geral, como vimos, os deuses, manifestando-se, trazem saúde ao corpo, espantam o frio e fazem os olhos do corpo ver o incorpóreo; pois os arcanjos também, segundo Jâmblico, nos trazem estes benefícios, com a diferença de não acontecer sempre (οὔτε ἀεὶ), nem em todos os casos (οὔτε ἐπὶ πάντων), nem suficientemente (οὔτε διαρκῆ), nem completamente (οὔτε τέλεια) e nem inalienavelmente (οὔτε ἀναφαίρετα); já os anjos fornecem bens mais parciais e particulares (μεριστὰ μᾶλλον... διῃρημένως), estando muito aquém do potencial dos superiores (*DM* 82.1-7). Enquanto os deuses estão no limiar entre o suportável e o insuportável,

> Os arcanjos irradiam uma tal pureza que não é passível de ser respirada, mas que não é insuportável como a dos seus superiores. Por outro lado, a presença dos anjos torna a composição do ar suportável, de modo que é possível aos teurgos lidar com ela... no caso dos arcanjos, [os teurgos] adquirem um imaculado e firme estado, e também uma contemplação e uma potência imperturbáveis, e diante da aparição dos anjos alcançam uma sabedoria racional, uma verdade, uma virtude, um puro e firme conhecimento e uma ordem proporcional (*DM* 86.10-13; 87.14-88.4)[161]

4.4.3 Os Arcontes

Os arcontes (ἄρχοντοι) são de dois tipos e estão logo abaixo dos anjos na hierarquia, mas se aproximam mais dos *daímones* e dos heróis por seu papel de reger os domínios da geração. Os arcontes responsáveis por reger o mundo sublunar[162] são os chamados

---

[161] *DM* 86.10-13; 87.14-88.4: "Ἀρχάγγελοι δ' οὐκ ἀνεκτὴν μὲν εἰς τὸ ἀναπνεῖν οὐδ' αὐτοὶ τὴν καθαρότητα ἀποστίλβουσιν, οὐ μὴν ὁμοίως γε ἀφόρητον τοῖς κρείττοσιν. Αἱ δὲ τῶν ἀγγέλων παρουσίαι φορητὴν τοῦ ἀέρος τὴν κρᾶσιν ἐπιτελοῦσιν, ὥστε δύνασθαι αὐτὴν καὶ τοῖς θεουργοῖς συνάπτεσθαι... ἐπὶ δὲ τῶν ἀρχαγγέλων ἄχραντον κατάστασιν νοεράν τε θεωρίαν καὶ δύναμιν ἄτρεπτον παραλαμβάνουσιν· ἐπὶ δὲ τῶν ἀγγέλων τὴν κατὰ λόγον σοφίαν καὶ ἀλήθειαν ἀρετήν τε καθαρὰν καὶ βεβαίαν γνῶσιν καὶ τάξιν σύμμετρον μεταλαγχάνουσιν".

[162] Como se verá adiante, os arcontes sublunares são assim chamados porque eles *regem* o mundo sublunar, não porque sua natureza é sublunar. Os cosmocrátores permanecem transcendentes ao objeto que governam (*DM* 81.4-5). Assim sendo, como supôs Moreira (2013, p. 76), os arcontes superiores "exibem a ordem e a

κοσμοκράτορες (também nomeados ἡγεμονικοί, os soberanos[163]), senhores do *kósmos* ou simplesmente cosmocrátores, e aqueles responsáveis por reger o mundo material são apenas citados como οἱ τῆς ὕλης προεστηκότες (*DM* 71.6) ou ἔνυλοι (*DM* 71.13), “aqueles que lidam com a matéria”.

A distinção geral se faz então entre a) arcontes sublunares, cuja função é mais especificamente *liderar* os assuntos cósmicos (τὴν προστασίαν τῶν περικοσμίων), tomando uma atitude típica de um senhor transcendente ao que governa (ἡγεμόνες παρίστανται αὐτῆς ὑπερέχοντες, *DM* 81.4-5) e b) arcontes hílicos, materiais ou ctônicos, que têm a tarefa de *cuidar* dos assuntos materiais (τὴν τῶν ἐνύλων ἐπιστασίαν, *DM* 79.10) e se mostram totalmente tomados pelos assuntos materiais (παντελῶς ἀναπεπλησμένους ἀπὸ τῆς ὕλης *DM* 81.5-6). Clarke (2001, p. 117, n. 66)[164] identifica os cosmocrátores aos deuses planetários como o define também Damáscio[165], mas Dillon (2003, p. 87, n. 122; p. 341, n. 483) acredita que a referência de Jâmblico é mais ampla e não se restringe apenas aos que regem os planetas[166].

Os arcontes sublunares estão desligados da matéria e mais próximos dos anjos[167], tornando-se parecidos com eles em algumas descrições, e provavelmente representam a intermediação última entre a matéria e o mundo imaterial, enquanto os arcontes hílicos administram estritamente o mundo material ou corpóreo[168]. As manifestações dos primeiros, aos olhos dos teúrgos que presenciam, se mantêm permanentes (ἀναλλοίωτα, *DM* 72.7) e estáveis em si mesmas (μονίμως ἐν αὐτοῖς, *DM* 73.2), permanecem no mesmo estado (μένουσιν ὡσαύτως, *DM* 80.8), são admiráveis (καταπληκτικὰ, *DM* 71.12), grandes, sobreaumentadas (μεγάλα καὶ ὑπέρογκα, *DM* 76.4) e claras (ἐναργῆ, *DM* 77.6), e apresentam uma chama ainda pura (καθαρώτερον, *DM* 77.11-12) e mais transparente (διαφανέστερον, *DM* 78.10), enquanto as manifestações dos arcontes hílicos são

---

constância da esfera *supra*lunar” (itálico meu), de onde também a possibilidade que alguns enxergaram de identifica-los com os deuses planetários, como se verá logo em seguida.

[163] Ver *DM* 72.7 e 284.3-7.

[164] *apud* MOREIRA, 2013, p. 75.

[165] Ver DAMÁSCIO, *Comm. Parm.* 131.9.15ff *apud* DILLON, 2003, p. 87, n. 122.

[166] Ver ainda a discussão, conforme citada por Dillon na referência: CREMER, 1969, pp. 86-91; DILLON, 1973, p. 51; CLARKE, 2001, pp. 110-111.

[167] Em *DM* 78.10, Jâmblico usa o termo ὑψηλότερον, “os que estão acima” ou simplesmente “superiores”, para se referir aos arcontes cósmicos, deixando claro o traço hierárquico na distinção entre os dois gêneros.

[168] Diferentemente de Plotino, cujo *kósmos* é apenas um modo desintegrado de ser das formas inteligíveis, para Jâmblico e os *Oráculos* o corpo é um composto de matéria e forma, não existindo uma matéria vazia e “em si” constituindo uma hipóstase separada. Por isso, para estes, lidar com o corpo é lidar com a matéria. Sobre a matéria em Plotino, ver NARBONNE, 2011, p. 33; 2014a, p. 43; 2014b, pp. 231-244. Em Jâmblico, ver SHAW, 1995, pp. 21-36; MAGGI, 2012, p. 83 e TAORMINA, 2016, pp. 259-291. Nos *Oráculos*, ver SENG, 2015, pp. 279-304.

essencialmente caóticas (θορυβώδη, *DM* 73.1), se alteram de muitos modos (ἀλλοιοῦται πολυειδῶς, *DM* 72.7-8), são perigosas, dolorosas (βλαβερὰ καὶ λυπηρὰ, *DM* 71.12-13), turbulentas, impostoras (τύφῳ καὶ ἀλαζονείᾳ, *DM* 76.5), poluídas por fluidos materiais (ὑλικῶν ἰχώρων ἀνάμεστοι, *DM* 80.9) e turvas (ἀμυδρά, *DM* 77.6), tendo uma flama já mais obscurecida (σκοτωδέστερον, *DM* 78.11) e feita de elementos desregrados e conflitantes (ἐξ ἀνομοίον καὶ ἐναντίων αὐτὸ συμμιγνύμενον, *DM* 77.12).

De novo, as aparições dos primeiros apresentam uma beleza dominante e inerente à sua natureza (ἡγεμονικὸν κάλλος καὶ αὐτοφυὲς, *DM* 74.1-2) e são poderosas e dignas de serem lembradas (ἀξιόλογα καὶ ἐξουσιαστικὰ *DM* 75.4), enquanto as dos segundos mostram uma delicadeza (εὐμορφίαν) artificial e forjada (πεπλασμένην καὶ ἐπισκευαστὴν, *DM* 74.2-3) que causam uma grande impressão, mas estão aquém de uma plenitude efetiva (πλείονα, τοῦ δ' ἐπὶ τῶν πράξεων τέλους ἀπολείπεται, *DM* 75.6).

Tanto as manifestações dos arcontes cósmicos quanto dos hílicos aparecem juntamente de uma multidão de imagens difíceis de abranger (δυσανάσχετος), mas não contêm qualquer sutileza em si mesmas (ληπτότης, *DM* 87.6-7).

Quanto aos efeitos do aparecimento dos arcontes, Jâmblico diz que os cosmocrátores fornecem bens cósmicos e todas as coisas da vida (ἀγαθὰ τῶν περικοσμίων δίδωσι καὶ τὰ τοῦ βίου πάντα πράγματα, *DM* 82.13-83.1) e arranjam em torno de si os elementos do *kósmos* (μοίρας τινὰς κοσμικὰς μεθ' ἑαυτῶν, *DM* 84.3), enquanto os arcontes hílicos estendem os bens materiais e os trabalhos terrenos (τῶν ὑλικῶν ὀρέγει καὶ ὅσα χθόνιά ἐστιν ἔργα, *DM* 83.1-2), providenciando abundantes vantagens materiais (τῶν ἐνύλων οὐκ ὀλιγα παρέχει πλεονεκτήματα, *DM* 89.14), mas, por estarem submetidos às atividades da matéria, atraem para si e para quem os contempla a desordem e a transgressão a ela inerentes (τὴν ἀταξίαν καὶ πλημμέλειαν τῆς ὕλης ἐφελκομένων, *DM* 84.4-5).

Em suma, quando aparecem os arcontes, as almas dos teúrgos são atiçadas em direção aos movimentos cósmicos ou materiais (κοσμικὰς κινήσεις ἢ ἐνύλους τῇ ψυχῇ συγκινοῦνται, *DM* 88.9-10).

4.4.4 *Daímones* e Heróis

A definição de Jâmblico para os *daímones* e os heróis (e as almas também) se encontra no início do livro II (*DM* 67.1 e ss.). Primeiramente, os *daímones* (δαίμονες) são descritos

como os prolongamentos últimos das potências (δυνάμεις) geradoras e criadoras dos deuses (γεννητικὰς καί δημιουργικὰς τῶν θεῶν). Os heróis (ἥρως), por sua vez, são gerados a partir do princípio vital dos próprios deuses (κατὰ τοὺς τῆς ζωῆς ἐν τοῖς θείοις λόγους). Conforme aponta também Moreira (2013, p. 77), Jâmblico distingue as duas classes a partir de três categorias, a saber a essência (οὐσία, *DM* 67.8-12), a potência (δύναμις, *DM* 67.12-68.2) e a atividade (ἐνέργεια, *DM* 68.3-6).

No que diz respeito à essência, os *daímones* têm a função[169] de completar ou concretizar (ἀπεργαστικὴν εἶναι τελεσιουργὸν) as naturezas cósmicas, bem como de cuidar de ou administrar (ἀποπληρωτικὴν τῆς ἐπιστασίας) cada um dos seres gerados. Enquanto isso, os heróis são cheios de vida e razão (ζωτικὴν καὶ λογικὴν) e exercem comando sobre as almas (ἡγεμονικὴν ὑπάρχειν).

Os *daímones* têm potências produtivas (γονίμους) e se caracterizam também por ter a capacidade de administrar (o que inclui o produzir) a natureza e os vínculos (ἐπιστατικάς τε τῆς φύσεως καὶ τοῦ συνδέσμου) que seguram as almas alocadas nos corpos. Diferentemente das deles, as potências dos heróis são libertas das amarras da geração (γενέσεως ἀπολελυμένας) e produtoras de vida (ζωοποιούς), e assim servem de guias norteadores para os homens (ἡγεμονικὰς τῶν ἀνθρώπων).

Por fim, as atividades dos *daímones* se estendem fundo no interior do *kósmos* (μᾶλλον περικοσμίους) e passam por todas as coisas por eles efetivadas[170] (διατεινούσας ἐπι πλεῖον ἐν τοῖς ἀποτελουμένοις ὑφ' ἑαυτῶν), enquanto as dos heróis são mais restritas (ἔλαττον διηκούσας) e voltadas para a organização das almas (διάταξιν ἐπιστρεφομένας).

Dada a distinção entre ambos, podemos agora melhor observar as características de ambas as manifestações e os efeitos que elas causam. As aparições dos *daímones*, em oposição às dos deuses, que são uniformes, e subordinadas às dos anjos (ὑπηρετικὰ, *DM* 85.9), são múltiplas (ποικίλα, *DM* 71.1), instáveis (ἄστατόν, *DM* 79.2) e destoantes do movimento ordenado do *kósmos* (παρὰ τὴν τοῦ κόσμου κίνησιν ἀστάτως, *DM* 80.6), mais

---

169 Cabe aqui uma reflexão curiosa para um leitor no desencaminhado início de século XXI: Jâmblico compreende a essência não como a mera descrição analítica dos elementos internos de um dado ser, mas como sua função particular no sistema universal em que participa. Como dizia Hadot em uma de suas reflexões, “na natureza, é a função que cria o órgão” (2016, p. 69).

170 “Efetivadas”, ou ainda “finalizadas”, “completadas”: assim Jâmblico considera os corpos, como ideias ou números (proporções e medidas puras) que foram tornados efetivos em formas concretas através de um trabalho demiúrgico (de onde também a teurgia); os *daímones* estariam no último elo de uma corrente de efetivação que parte do uno inefável, de modo que eles são os responsáveis pelo derradeiro ato que torna o *kósmos* realidade. Uma tal concepção da criação, já um tanto distanciada da de Plotino, certamente influenciou aquela dos idealistas alemães, sobretudo Hegel, para quem a realidade concreta (*Wirklichkeit*) é uma permanente e contínua efetivação de uma *Idee* eterna e imutável. Para quem se interessa pelo assunto, vale a leitura de Glenn Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca: Cornell University Press, 2001.

divididas do que as dos anjos (διῃρημένον τε ἔτι μᾶλλον, *DM* 76.1), circunscritas em partes ainda mais limitadas (μερισμοῦ τε ἔτι ἐπὶ βραχύτερον περιγράφεται, *DM* 78.6-7), e surgem de forma diferente em momentos diferentes (ἄλλοτε ἐπ' ἄλλης μορφῆς, *DM* 72.5), sendo grandes e pequenas de uma só vez (καὶ μεγάλα καὶ μικρὰ τὰ αὐτὰ φαινόμενα, *DM* 72.6), sem ser sempre do mesmo tamanho (οὐκ ἴσον ἀεὶ τὸ μέγεθος, *DM* 76.2), parecendo ser mais rápidas do que realmente são (πλείων ἐστὶ τῆς ἀληθείας τοῦ τάχους τῶν ἔργων, *DM* 75.1), desorientadas e desordenadas (ταραχὴ καὶ ἀταξία, *DM* 72.13), mescladas com os vapores do *kósmos* (ἀτμοὶ περικόσμιοι συμμίγνυνται, *DM* 80.5), mas também arranjadas segundo razões formativas (ἐν λόγοις τοῖς τὴν οὐσίαν ἀφορίζουσι διακοσμηθέν, *DM* 73.13-14) e podendo ser expressas por meio do discurso (λόγῳ ῥητὸν ὑπάρχει, *DM* 78.7).

As dos heróis se assemelham às dos *daímones* em alguns aspectos, como o fato de aparecerem diferentes em momentos diferentes (*DM* 72.8), serem impelidas ao movimento e à mudança (ἠπειγμένα τῇ κινήσει καὶ μεταβολῆς οὐκ ἄμοιρα, *DM* 73.2-3), não serem inalcançáveis aos olhos dos teúrgos (*DM* 78.8) e submetidas às dos anjos (*DM* 85.10), mas se distinguem por não cobrir os mesmos ministérios que as deles (οὐ κατὰ τὰς αὐτὰς ὑπηρεσίας, *DM* 85.10-11), além de se distinguir em outros aspectos (*DM* 78.9), por exemplo pelo fato de serem, por um lado, inferiores (ὑποδεέστερα, *DM* 77.5), menores (ἔλαττον, *DM* 76.3), mais instáveis do que os primeiros (πλέον ὀξύρροπον, *DM* 79.3), por chamuscarem como uma multidão (σύμμικτον ἀπὸ πλειόνων, *DM* 77.11) e, por outro lado, por apresentarem consonância entre suas auras pneumáticas e as do *kósmos* (γενεριουργοὶ πνευμάτων συστάσεις ἀνακεράννυνται, περὶ ἃς καὶ αὐτοὶ συγκινοῦνται, *DM* 80.6-7), por expressarem mais particularmente a coragem (ἀνδρίαν, *DM* 73.14) e deixarem transparecer alguma grandiosidade (μεγαλοπρέπεια) em seus movimentos, sem ser na mesma rapidez das imagens dos *daímones* (*DM* 75.2-3).

De novo, as manifestações dos *daímones* são assustadoras (φοβερά, *DM* 71.9), obscuras (ἀμυδρὰ, *DM* 77.4), turvas (θολῶδες, *DM* 77.10), não inalcançáveis aos olhos daqueles que podem ver seres superiores (οὐχ ὑπερέχει, *DM* 78.8), enquanto as dos heróis são mais dóceis (ἡμερώτερα, *DM* 71.11) e expressam uma grandeza de espírito que supera sua própria condição (μεγαλοφροσύνην τῆς καταστάσεως πλείονα, *DM* 76.3). Mas as de ambos possuem beleza de formas distintas (ἐν εἴδεσι ὡρισμένοις ἔχει τὸ κάλλος ἀμφότερα, *DM* 73.12-13).

No que diz respeito aos efeitos que suas manifestações causam, os *daímones*, ao invés de elevarem as almas como os deuses fazem, as impulsionam para baixo na direção

da natureza (τὴν φύσιν καθέλκουσιν, *DM* 79.8), conferindo bens ao corpo – mas não à alma – na medida em que o *kósmos* permite (ἡ τοῦ κόσμου τάξις ἐπιτρέπῃ, *DM* 89.10); fazem com que os teúrgos desejem mais as coisas da geração (γενέσεως), preocupando-se mais com a natureza e com as realizações das obras do destino (τῆς φύσεως τε καθ' εἱμαρμένην ἔργων ἀποπλήρωσιν), e de fato recebendo potências para essas realizações (δύναμίν ἀποτελεστικὴν παραδέχονται, *DM* 88.4-6); ao se manifestarem, os *daímones* consomem a matéria harmonicamente (διακοσμοῦν αὐτῆν ἐμμελῶς, *DM* 81.2). Nas palavras do Jâmblico:

> As dos *daímones* fazem sobrepesar o corpo e infligem nele doenças, arrastam a alma para a natureza e não afastam dos corpos a percepção sensível a eles intrínseca, seguram aqui embaixo aqueles que se esforçam por alcançar o fogo divino e não os libertam dos vínculos com o destino... [quanto à sutileza atmosférica na presença dos *daímones*], o ar no todo não sente simpatia, e aqueles que os circulam não são mais sutis do que eles, nem mesmo luz alguma os precede para que nela se manifestem e tomem o ar; não há em parte alguma qualquer brilho lampejando para eles (*DM* 82.7-10; 86.13-87.3)[171]

Em *DM* 84.13-84.3[172], Jâmblico distingue pela primeira vez dois grupos de *daímones*, os bons (ἀγαθῶν) e os punitivos (τιμωρῶν); na verdade aqui, mais especificamente, parecem ser três, se distinguindo dos punitivos uma outra classe ainda pior, a dos malignos (πονηρῶν). As manifestações dos primeiros apresentam suas produções e seus bens para a contemplação das almas (συνθεωρεῖσθαι παρεχόντων); as dos punitivos dispensam suas formas de punição (τὰ εἴδη τῶν τιμωριῶν) e, por fim, as dos malignos são acompanhadas por bestas ferozes sedentas por sangue e selvageria (αἱμοβόρα καὶ ἄγρια).

As dos heróis se assemelham de novo em alguns traços às dos *daímones*, enquanto permanecem sujeitas aos meios pneumáticos e materiais para suas ações (*DM* 82.11), mas se distinguem por guiar as almas abaixo para as obras sensíveis[173] (κατάγουσιν εἰς τὴν ἐπιμέλειαν τῶν αἰσθητῶν ἔργων, *DM* 79.9) que são nobres e grandiosas (ἔργα τινὰ γενναῖα καὶ μεγάλα, *DM* 82.12), fazendo os teúrgos tomar partido dos compromissos das

---

[171] *DM* 82.7-10; 86.13-87.3: "ἡ δὲ τῶν δαιμόνων βαρεῖ μὲν τὸ σῶμα καὶ νόσοις κολάζει, καθέλκει δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὴν φύσιν, σωμάτων δὲ καὶ τῆς συγγενοῦς τοῖς σώμασιν αἰσθήσεως οὐκ ἀφίστησι, τοὺς δ' ἐπὶ τὸ πῦρ σπεύδοντας κατέχει περὶ τὸν τῇδε τόπον, τῶν δὲ τῆς εἱμαρμένης δεσμῶν οὐκ ἀπολύει... Ἐπὶ δὲ τῶν δαιμόνων οὐδὲν ὁ ὅλος ἀὴρ συμπάσχει, οὐδ' ὁ περὶ αὐτοὺς περικείμενος γίγνεται λεπτότερος, οὐδὲ φῶς προτρέχει εἰς ὅπερ προλαβὸν καὶ προκατασχὸν τὸν ἀέρα τὸ ἑαυτῶν εἶδος ἐκφαίνουσιν· οὐδὲ περὶ αὐτοὺς αὐγή τις περιλάμπει τὰ πανταχόθεν."

[172] Vert também *DM* 178 e 293 para outras ocasiões.

[173] Ou, para alertar um leitor leigo na filosofia antiga, simplesmente "obras estéticas", mas com isso significando aquelas que podem ser percebidas pelos sentidos, i.e. por meio da *aísthêsis*.

almas (τὴν κοινωνίαν ψυχῶν πολλὰ σπυδάσματα μεταλαμβάνουσιν, *DM* 88.8) e mirando também o governo (πολιτείας) cósmico e terrestre tanto das almas terrestres quanto cósmicas (*DM* 89.10-12), e consomem a matéria se adaptando habilmente às proporções do *kósmos* (συναρμοζόμενον πρὸς αὐτὴν ἐν μέτροις, *DM* 81.3). Por fim, no advento dos heróis, "algumas partes da terra são movimentadas e se ouvem ecos nos arredores, mas o ar não fica nem muito sutil nem muito perturbado para os teúrgos, de modo que eles possam captar [as aparições]" (*DM* 87.3-5)[174].

4.4.5 Almas

Por fim, Jâmblico também distingue uma classe de almas; sendo as últimas (πάντα ἔσχατα, *DM* 85.13) e inferiores na hierarquia dos seres intermediários, elas permanecem no limiar entre os domínios divino (imaterial) e material (*DM* 68.7-8), de modo que elas assimilam razões (λόγους) próprias tanto às coisas que são (τοῖς οὖσι) quanto às coisas que vêm-a-ser (καὶ γιγνομένοις, *DM* 69.3-4)[175]. Sua natureza é dinâmica, capaz tanto de se afundar na matéria quanto de ascender ao domínio angélico (*DM* 69.9) (desprendendo-se da classe das almas e transformando-se em alma angélica, em vida imaculada[176]), mas empresta em especial tanto dos *daímones* quanto dos heróis suas potências particulares (δυνάμεων, *DM* 68.8)[177].

As almas possuem em si todos os tipos de ser (παντοδαπὰς οὐσίας) e de atividades (καὶ ἐνεργείας), todas as razões e formas (λόγους τε παντοίους καὶ εἴδη, *DM* 69.11-12), constituindo, assim, as potencialidades do *kósmos*, de modo que este seja, de certo modo, o reflexo ou a projeção da natureza da alma[178].

---

[174] *DM* 87.3-5: "Ἐπὶ δὲ τῶν ἡρώων γῆς μὲν μέρη τινὰ συγκινεῖται καὶ ψόφοι περιηχοῦσιν· ὁ δ' ὅλος ἀὴρ οὐ γίγνεται λεπτότερος οὐδὲ ἀσύμμετρος τοῖς θεουργοῖς, ὥστε δύνασθαι αὐτὸν χωρεῖν."

[175] Essa distinção divide, de um lado, as coisas são e nunca deixam de ser o que são, sendo de algum modo eternas, próprias aos domínios imateriais, e, de outro lado, aquelas que vêm a ser e também deixam de ser, próprias ao domínio material da geração.

[176] *DM* 69.9-11: "Ὅτε δὴ οὐκέτι τοῖς τῆς ψυχῆς ὅροις ἀναμένει, τὸ δ' ὅλον τοῦτο εἰς ἀγγελικὴν ψυχὴν καὶ ἄχραντον τελειοῦται ζωήν."

[177] Não parece totalmente claro ainda como elas se diferem hierarquicamente dos *daímones*, heróis e arcontes, que também são concebidos como estando neste limiar entre o material e o imaterial. Talvez a distinção fundamental entre eles todos esteja na sua função específica; e, no caso da alma, embora ela possua potencialidades que os ultrapassam, ela tem a condição de estar "presa" no corpo, que é resultado da ação demiúrgica e administrativa dessas outras classes; nesse sentido, provavelmente, é que ela seja inferior, por ter caído mais fundo no abismo material e ter se tornado passiva da atividade resultante dos demais.

[178] Não apenas do que se poderia chamar "alma-mundo", como poderia ser o caso mais estritamente em Plotino, mas das próprias almas individuais, que para Jâmblico não se fundem em uma alma-mundo (*DA*

Desse modo, as manifestações das almas serão também similares às dos seus superiores em alguns pontos, especialmente às dos *daímones* no que diz respeito à mutabilidade (τῆς δαιμονίας μεταβολῆς οὐκ ὀλίγον μέρος ὑφίησιν, *DM* 72.9), e às dos heróis, mas de modo inferior (προσέοικε μέν τι τοῖς ἡρωϊκοῖς, πλήν ἐστί γε αὐτῶν ὑποδεέστερα, *DM* 71.13-14), como no que diz respeito ao movimento (*DM* 73.3-4), à fragmentação (διῃρημένοις δὲ μᾶλλον, *DM* 74.4), ao tamanho (σμικρότερα, *DM* 76.6), à versatilidade e à fraqueza (κεκιμημένα μᾶλλον, ἀσθενέστερα δὲ τῶν ἡρωϊκῶν, *DM* 75.7).

No geral, as aparições das almas são descritas como sendo múltiplas (πολυμερὲς, *DM* 78.11), multiformes (πολυειδὲς, *DM* 78.11), de todos os tipos de formas (παντοδαπὰ φαίνεται, *DM* 71.7) e tamanhos (οὐκ ἴσα πάντα, *DM* 76.6), arranjadas cada qual segundo uma razão delimitada (ἐν λόγοις διακεκόσμηται πεπερασμένοις... περιειλημένοις μεριστῶς καὶ κρατουμένοις ὑφ’ ἑνὸς εἴδους, *DM* 74.3-4) e compostas a partir de muitos elementos do *kósmos* (σύμμικτον ἀπὸ πολλῶν τῶν περὶ τὸν κόσμον φύσεων, *DM* 78.12), visíveis e mescladas com compostos do domínio da geração (ἐν τῇ γενέσει συγκράσεων ἀναπεπλησμένον αὐτὸ μεριστῶς ἔκδηλον ἀπεργάζονται, *DM* 77.13-14), excessivamente poluídas (περισσῶν μολυσμῶν ἀναπίμπλανται, *DM* 80.9-10), assombradas (σκιοειδῆ, *DM* 77.7), e mudam de acordo com múltiplos movimentos (ἐν κινήσεσι πολλαῖς μεταβαλλόμενον, *DM* 79.5).

E, distinguindo entre almas puras e impuras, Jâmblico diz que as primeiras brilham com um fogo estável (ἑδραῖον, *DM* 84.9), límpido e não mesclado (ἄχραντον καὶ ἀμιγὲς, *DM* 84.8), aparecem estando fora da matéria (τῆς ὕλης ἐκτός), enquanto as segundas são vistas como circundadas por ela (περιεχόμεναι ὑπ’ αὐτῆς, *DM* 81.6), apresentando sinais de correntes e punições (δεσμῶν καὶ κολάσεων) e curvadas para baixo, submetidas à autoridade de *daímones* ocupados com o domínio da geração (κατέχεται, δαιμόνων γενεσιουργῶν ἐπιστασίας, *DM* 84.12-14).

Quanto aos efeitos dessas manifestações: as aparições das almas são mais cognatas ao ar que as recebe (συγγενὴς μᾶλλόν ἐστιν ὁ φαινόμενος ἀήρ, *DM* 87.8-9), e elas provocam naqueles que as vêem uma inclinação à geração (κατατείνουσί πως ἐπὶ τὴν γένεσιν, *DM* 79.11), desejos materiais (γενεσιουργοὺς ἐφέσεις) e uma sujeição cognata a preocupações com os corpos (συμφυεῖς ἐπιστασίας κομίζονται τῆς τῶν σωμάτων

372.4-373.7= frr. 17, 18 e 19). Moreira (2013, p. 80) diz o seguinte: “Há um aspecto de grande relevância na concepção de Jâmblico sobre a alma, a relação macrocosmo (universo) e o microcosmo humano, que determina cada alma como um composto sintético da totalidade, que, no entanto, toma forma na parcialidade da corporeidade”.

ἐπιμελείας, *DM* 88.10-11), mas também trazem bens que contribuem para a vida humana (ἀνθρώπινον βίον, *DM* 90.1).

Mas, distinguindo de novo entre almas puras e impuras, o filósofo diz que as primeiras, quando aparecem, assim como os anjos, têm um efeito anagógico e salvífico (ἀναγωγός καὶ σωτήριος) para quem as vê, desperta a esperança (ἐλπὶς) e fornece os bens correlatos dessa esperança (ἀγαθῶν τούτων παρέχει τὴν δόσιν, *DM* 83.3-5), impressionam como o fogo (πύριος, *DM* 84.8), enquanto as segundas nos arrastam para o domínio da geração (καταγωγὸς ἐπὶ τὴν γένεσιν), destróem os frutos da esperança (φθείρει τε τοὺς ἐλπίδος καρποὺς) e enchem de paixões que prendem aos corpos (παθῶν πληροῖ προσηλούντων τοῖς σώμασιν, *DM* 83.5-7).

4.5 Os Sete Graus de Virtude

Vimos no subcapítulo 2.3 as três virtudes dos *Oráculos* e que elas se distinguem de outras tradições, especialmente o cristianismo, por ontologizar ou essencializar as virtudes como entidades capazes de ser invocadas e inspirar (a fé, a verdade, o amor e, em alguns casos, a esperança). A função delas tem uma característica comum claramente anagógica, de elevação da alma ao inteligível e seu desprendimento em relação aos vínculos materiais.

Não são estas as virtudes (ἀρεταί) que trataremos agora em Jâmblico. O ponto de contato com os *Oráculos* aqui é unicamente o sentido teúrgico e anagógico das virtudes[179], porque o contexto (e o conceito de virtude em questão) em que o filósofo sírio discute este assunto agora é outro, estritamente filosófico, e se centra na hierarquização de modos de vida e de conhecimentos em cuja disputa estão em jogo os sistemas éticos de Plotino e de Porfírio, que por sua vez encontram em Platão a legitimação de suas teorias. Para a escrita deste subcapítulo, baseamo-nos especialmente no artigo de John Finamore (*Iamblichus On The Grades of Virtues*, 2012, pp. 112-132), que trata especificamente sobre este assunto e que alerta (p. 114) para o fato de que nada sobre isto sobreviveu dos escritos diretamente de Jâmblico, tornando-nos dependentes da exegese de Damáscio (comentário ao *Fédon* I.138-144), Olimpiodoro (comentário do *Fédon* I.8.2-3) e Marino (*Vita Procli* 3.8-33; 21.1-9; 22.1-15; 24.3-25.13; 28).

[179] O que não quer dizer que Jâmblico não tenha uma teoria das virtudes como a dos *Oráculos*. No *De Mysteriis*, a fé (239.9), o amor (192.15), a verdade (88.3; 90.14) e a esperança (83.4) estão presentes. Em 239, todas, exceto a verdade, figuram juntas. Mas, aparentemente, ele usa estes termos de um modo não tão sistemático, e talvez até com uma nuance distinta daquela usada pelos caldeus.

Na *República*, Platão distinguiu quatro virtudes, a saber a temperança, a coragem, a justiça e a sabedoria. Plotino, por sua vez, considera que todas elas formam o conjunto das virtudes superiores, mas que há diferentes níveis deste mesmo conjunto: primeiramente, existem para ele quatro virtudes políticas (πολιτικαὶ ἀρεταί) que atuam no nível corpóreo expresso na *República*; em segundo lugar, baseando-se no *Fédon*, Plotino encontra um nível superior destas mesmas virtudes, que compõe as virtudes purificatórias (καθαρτικαί) que levam às almas para o intelecto (νοῦς), nas quais existiriam os paradigmas inteligíveis das quatro virtudes corpóreas ou políticas[180]. De acordo com Plotino, as virtudes políticas são necessárias para nossa existência corpórea, para orientar e administrar nossa alma através do *kósmos*, enquanto as virtudes purificatórias seriam responsáveis para a libertação da alma desse mesmo *kósmos*, a fim de que ela se torne deus, o fim último de toda alma, teoria que ele encontra em *Teeteto* 176 BC.

Porfírio, nas *Sententiae* 32, mantém a estrutura inicial de Plotino, mas acrescenta outros dois níveis acima daqueles estabelecidos por Plotino, que também são dois. Assim, imediatamente acima das virtudes purificatórias, Porfírio sobrepõe um nível das virtudes que, por definição, são oriundas a partir do contato da alma com o intelecto, que ele, contudo, não nomeia tecnicamente (32.33-62); e, acima deste nível, o filósofo estabelece o das virtudes paradigmáticas (παραδειγματικαί), estas sim, assentadas na essência do intelecto, que contém os paradigmas das virtudes inferiores (32.63-70). Porfírio, porém, concebe que, de um certo modo, essas virtudes paradigmáticas já existiriam potencialmente na teoria plotiniana. Deste modo, Porfírio constrói uma hierarquia em que as virtudes se estendem gradualmente em quatro níveis, desde um estágio de unidade primordial, paradigmático, até um estágio inferior, corpóreo, divisível e causado.

Jâmblico constrói sua hierarquia em cima desse sistema legado por seus predecessores, acrescentando mais três níveis, um acima das virtudes paradigmáticas e outros dois abaixo das virtudes políticas; e aquele nível não nomeado por Porfírio ele o estabelece como virtudes contemplativas (θεωρητικαί). Acima das virtudes paradigmáticas, então, é colocado o nível máximo, o das virtudes hieráticas ou teúrgicas (ἱερατικαί/θεουργικαί), e, logo abaixo das políticas, ele acrescenta as virtudes éticas (ἠθικαί), deixando em último lugar as virtudes naturais (φυσικαί), formando a seguinte estrutura dos sete graus de virtude:

---

180 Ver *Enéada* I.2.

1. Hieráticas/Teúrgicas (ἱερατικαί/θεουργικαί)
2. Paradigmáticas (παραδειγματικαί)
3. Contemplativas (θεωρητικαί)
4. Purificatórias (καθαρτικαί)
5. Políticas (πολιτικαί)
6. Éticas (ἠθικαί)
7. Naturais (φυσικαί)

Resta-nos observar com mais detalhe, começando pelas virtudes naturais. Elas seriam mais propriamente virtudes potenciais do que virtudes reais, porque estão mais próximas de tendências e impulsos naturais do que de escolhas racionais; elas estão presentes desde o nascimento (FINAMORE, 2012, p. 116), caracterizando a parte irracional da alma humana, mas também a alma dos animais, que é essencialmente irracional (FINAMORE, 2012, p. 114). De acordo com Olimpiodoro, as virtudes naturais são produzidas pela mistura da alma com o corpo (αἳ ἀπὸ κράσεως ἐπιγίνονται, *In Phaedonem*, 8.3.2) e "são particularmente apropriadas aos animais irracionais, uma vez que elas são produzidas da mistura [com o corpo]" (καὶ οἰκεῖαι αἱ μὲν φυσικαὶ μάλιστα τοῖς ἀλόγοις ζῴοις, αἳ ἀπὸ κράσεώς εἰσιν, *In. Phaed.*, 8.3.3-4). Assim, os leões são de algum modo bravos, os bois são moderados, as cegonhas são justas e as garças azuis são sábias. Segundo Damáscio, estas virtudes podem ainda ser influenciadas pelas vidas passadas em outras reencarnações (ἀπὸ προβιοτῆς γεγυμνασμέναι, *In Phaed.*, I.138.4). E, diferentemente dos graus superiores de virtude (e das virtudes no pensamento platônico), níveis em que cada uma das virtudes implica a posse concomitante das demais, as virtudes naturais estão em conflito umas com as outras: em um certo momento se está calmo, no outro se está agitado, não sendo possível reter ambas simultaneamente, uma não implicando as demais (οὐκ ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις, OLIMP., *In Phaed.* 1.5.9). Nas palavras de Finamore:

> Esta ideia [a de que as virtudes naturais estejam relacionadas com a existência terrena anterior,] está em harmonia com a concepção de Platão no Mito de Er de que cada alma escolhe sua própria vida futura. Se a alma levou anteriormente uma vida filosófica e não bebeu tão profundamente das águas de Lethe (*Rep.* 621 ab), ela escolherá uma boa e filosófica vida – e não se precipitar e optar acidentalmente pela vida de um tirano cruel ou escolher propositalmente alguma vida inferior. Assim, treinando nas virtudes superiores em uma existência prévia pode de fato ajudar a condicionar a escolha de vida

> e, desse modo, ajudar a determinar as virtudes naturais com as quais se nasce. Portanto, em um sentido real, as virtudes naturais não são meramente determinadas pelo destino (como os epicuristas teriam pensado), mas também estão sob o "nosso" controle[181]. (FINAMORE, 2012, p. 116)

As virtudes éticas, por sua vez, já envolvem alguma racionalidade, e são adquiridas por meio do hábito e das escolhas corretas (ἐθισμός, ὀρθοδοξία, DAM., *In Phaed.* 139.1; αἱ ἀπὸ συνηθισμοῦ, OLIMP., *In Phaed.* 8.2.3). Finamore salienta, porém, que Olimpiodoro emprega uma nuance um pouco diferente de Damáscio aqui: o primeiro diz que as virtudes éticas não são estritamente racionais, reservando a racionalidade para as virtudes políticas e superiores (8.2.9), enquanto o segundo tende a considerar as virtudes éticas como pertencendo tanto às partes irracionais quanto às racionais (139.4). De acordo com Finamore, a discrepância entre os dois é apenas aparente, porque "as virtudes éticas são apropriadas à ordem inferior de funcionamento racional nos seres humanos, o que é em geral equivalente às faculdades críticas superiores de certos animais" (2012, p. 117). Um traço bastante distintivo das virtudes éticas em relação às naturais é que estas, derivando da mistura da alma com o corpo, são de algum modo genéticas, enquanto as primeiras já não são mais, segundo Damáscio, derivadas da mistura com o corpo, mas pertencem à própria alma, desse modo sendo adquiridas com a repetição dos bons hábitos, com o aprendizado permanente, e serve tanto para descrever o desenvolvimento das crianças quanto o dos animais domesticados. E deste modo, as virtudes éticas também não estão em contradição entre si, e podem ser possuídas concomitantemente (FINAMORE, 2012, p. 117).

Um degrau acima, as virtudes políticas são assentadas na razão, na medida em que ela regula as demais partes da alma, a saber a apetitiva e a espiritual, como acontece na *República*. Mais acima, as purificatórias pertencem exclusivamente à razão, uma vez que ela liberta a alma dos vínculos com o corpo. Acima dela, temos as virtudes contemplativas, que iniciam um contato da alma com o intelecto, e as virtudes paradigmáticas, que constituem uma relação intrínseca da alma com o intelecto, absorvendo dele a ordem primordial e se confundindo com ele na essência[182] (FINAMORE, 2012, p. 118).

---

[181] No caso de Jâmblico, essa influência das vidas passadas está relacionada com a teoria do veículo da alma. A alma, em si mesma, não recebe influência qualquer do *kósmos*, mas seu veículo, o qual ela usa em suas encarnações, é feito do éter cósmico, e desse modo ele está sujeito às influências do mundo da geração. Lembrando que é exclusivamente através do prisma do veículo que a alma entra em comércio com o mundo e com os deuses que nele são invocados. Ver JÂMBLICO, *In Timaeum*, fr. 84.

[182] Não reproduziremos a longa discussão de Finamore (2012, pp. 120-129) sobre as virtudes superiores e as possíveis divergências nas fontes (Damáscio, Olimpiodoro e Marino). Apenas diremos que Festugière

Por fim, temos as virtudes hieráticas ou teúrgicas, que se relacionam com a união da alma não mais com o intelecto, mas com os deuses que estariam para além da inteligibilidade. Recordamos o artigo de Dillon (1993, p. 48-54) sobre as hênadas, na qual ele identifica os deuses à mônada do mundo inteligível, isto é, ao cume e síntese do intelecto que participa do domínio do uno; levando isto em consideração, temos que a união com os deuses é o meio pelo qual a alma experimenta a união com o uno e com o domínio supra-inteligível. De acordo com Damáscio:

> As virtudes hieráticas subsistem no elemento divino da alma e são paralelas a todos os [graus] mencionados acima, que são relativos ao ser, enquanto elas subjazem na unidade. E Jâmblico demonstrou-as, o que os discípulos de Proclo fizeram com mais clareza. (*In Phaed.* 144.1-4)[183]

Damáscio ressalta que as virtudes hieráticas se assentam no elemento divino da alma, o que muito provavelmente se refere ao uno da alma, sobre o qual refletiremos mais adiante; elas não mais são relativas ao ser (o que equivaleria ao intelecto neste caso, muito embora haja em Jâmblico já uma tendência de distinguir o ser como anterior ao intelecto), mas ao elemento uno ou unidade (*heniaiai*), que participa de estágios metafísicos anteriores ao intelecto. Nas palavras de Finamore:

> Uma vez que se esperaria ter contato com entidades pré-inteligíveis não por meio de capacidade intelectual da alma, mas através de sua capacidade una (*one-like*), o termo corrobora com nossa visão de que as virtudes teúrgicas pertencem a uma alma que está realizando seu aspecto henádico (FINAMORE, 2012, p. 130)

Contudo, Finamore (2012, p. 131) salienta que essa união com o uno, muito embora ela esteja para além do ser e do inteligível, não significa necessariamente uma indiferenciação ontológica entre a alma humana e o uno, assim como não acontece com o intelecto quando a ele se une. Para Jâmblico, a alma humana permanece sempre o que é, nunca se confundindo com as suas esferas superiores a fim de se tornar indiferenciada. Essa indiferenciação, observamos mais acima, é até mesmo motivo de uma crítica do

---

(1969, pp. 294-296), Saffrey e Segonds (2002, pp. xciii-xcviii) e Westerink (1976, vol. 1, 117-118; cf. BRISSON, 2005, vol. II, p. 637, n. 63) acreditam haver fortes discrepâncias nas fontes, que não nos permitiriam uma clara definição sobre o sistema de virtudes de Jâmblico. Contrariamente a isto, Finamore argumenta que essas discrepâncias são aparentes, e apresenta a proposta de interpretação que estamos trabalhando.

[183] *In Phaed.* 144.1-4 *apud* FINAMORE, 2012, p. 129: "Ὅτι εισὶ καὶ αἱ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὔσαις ἑνιαῖαί γε ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον."

filósofo contra Plotino, para quem a alma poderia subir e se tornar ela mesma inteligível, abandonando sua natureza inferior. Contra esta doutrina, vimos também (4.1), Jâmblico erigiu uma outra que defende uma "alma descida", na qual ele separa a essência da alma e do mundo inteligível[184].

De acordo com Finamore (2012, pp. 118-120), o acréscimo dos dois graus de virtude (as naturais e as éticas) inferiores ao grau das virtudes políticas muito provavelmente está relacionado à divisão que Jâmblico faz dos homens em três classes (sobre as quais falaremos mais adiante também), mas também à tendência do filósofo de categorizar toda instância de vida em uma hierarquia ética. A meu ver, aprofundando esta tese de Finamore, Jâmblico opera uma identificação das virtudes à ontologia, fazendo com que elas caracterizem o modo de ser de cada uma das hipóstases, conforme ordenadas pelas superiores e na medida em que elas as contemplam (trazendo à tona algumas especulações plotinianas, como a do intelecto que só se torna intelecto na medida em que contempla o uno[185]). Resumindo a posição de Finamore, e antecipando o subcapítulo sobre as três classes humanas (4.8):

> [Na divisão tripla que Jâmblico faz dos homens], o nível superior representa a classe dos teurgos. Estes fazem uso de atividade intelectual e têm fácil acesso às formas e aos deuses. Em seguida são aqueles que usam tanto o intelecto quanto a "natureza". Na última posição estão as massas da humanidade que estão sujeitas à natureza. Se impusermos esta divisão tripartite aos graus de virtude, deveria se tornar claro que o grupo inferior no *De Mysteriis* são aqueles que possuem os graus inferiores de virtude. Eles no máximo usam do πρακτικὸς λογισμός (223.12) e estão sujeitos às forças do destino. (FINAMORE, 2012, pp. 118-119)

4.6 A Teoria da Oração

No final do livro V do *De Mysteriis*, capítulo 26 (237.6-240.8), podemos encontrar uma teoria bastante sucinta e com distinções técnicas de uma oração (εὐχή) cujo trabalho

---

[184] Para a individualização da alma, ver *DA* 372.4-373.7= frr. 17, 18 e 19; para a separação da alma em relação ao mundo inteligível, ver *DA* 365.5-366.9= ffr. 6 e 7.

[185] *Enéada* V.2.1.8-13: "Isto é o primeiro ato da geração: o uno, perfeito porque não anseia por coisa alguma, nada tem e de nada necessita, como que transborda, e sua superabundância produz algo outro que ele mesmo. Isto, quando veio a ser, se volta de volta para o uno e é preenchido, e se torna intelecto ao contemplá-lo. Sua parada e viravolta para o uno constitui ser, seu olhar sobre o uno, intelecto. Ao parar e se voltar para o uno a fim de vê-lo, torna-se ao mesmo tempo intelecto e ser." (trad. minha, a partir da edição de Armstrong e cotejando sua tradução) De acordo com Timotin (2014, p. 568-569), Jâmblico remontará a Plotino em sua teoria da oração, a qual veremos a seguir, segundo a qual, por meio da súplica dirigida aos deuses, o teurgo se torna imagem deles.

consiste em estabelecer com os deuses uma relação de amizade (φιλίαν, *DM* 238.7), executando uma função anagógica, que leva à perfeição e à completude (ἀναγωγὸν καὶ τελεσιουργὸν καὶ ἀποπληρωτικὸν, *DM* 240.4), mas acima de tudo preservando o vínculo da alma com os deuses que lhe é originariamente concedido (ἔκει τὸν ἐνδιδόμενον ἀπὸ τῶν θεῶν κοινὸν σύνδεσμον, *DM* 240.5-6).

Entretanto, é importante lembrar que, embora a oração cristã, especialmente a dos místicos, tenha sido profundamente influenciada pela tradição teúrgica que parte de Jâmblico, o conceito de oração aqui permanece distante disso. De acordo com Dillon, a oração teúrgica se aproxima mais daquela dos papiros mágicos, que inclui o uso de nomes mágicos, palavras sacras e até mesmo sequências vocálicas[186] (2003, p. 275, n. 354; 2016, p. 18). Em 238.9-12, Jâmblico diz que às vezes a oração precede os sacrifícios (θυσιῶν), às vezes acontece durante o ritual (ἱερουργίαν) e às vezes ainda ao final dele, mas que de qualquer jeito nenhum ritual pode suceder sem as súplicas (ἱκετειῶν) próprias à oração.

Dado o seu papel nos sacrifícios, a contribuição da oração teúrgica está longe de ser medíocre:

> [as orações] contribuem para a máxima realização dos sacrifícios, é por meio delas que os trabalhos são reforçados e efetivados, que se produz uma contribuição conjunta para o culto e se entrança uma indissolúvel comunhão hierática com os deuses. (*DM* 237.7-10)[187]

Em *DM* 237.12-238.9, o filósofo distingue três momentos da oração: 1) o primeiro deles é introdutório (συναγωγόν), e se caracteriza por impulsionar uma aproximação (συναφῆς) e uma constatação (γνωρίσεως) da realidade divina; este é o momento da iluminação (ἐπίλαμψιν) da alma. 2) O segundo, por sua vez, é conjuntivo (συνδετικόν), e se caracteriza por ajustar uma comunhão intelectual (κοινωνίας ὁμονοητικῆς) entre o homem e os deuses; este é o momento da ação conjunta (κοινὴν ἀπεργασίαν) com os deuses; Jâmblico diz ainda que a concessão dos benefícios ocorre ainda antes da razão pensar (πρὸ τοῦ λόγου) e que a efetivação do trabalho (ἔργα) ocorre antes da intelecção se dar conta (πρὸ τοῦ νοῆσαι), afirmação muito importante que reafirma sua posição no debate com Plotino e Porfírio, no qual afirma a supra-inteligibilidade da teurgia e da natureza dos deuses. 3) Por fim, no terceiro momento ocorre a unificação inefável

---

[186] Como é também o caso dos *nomina barbara* ou *voces mysticae* de que tratamos na parte dos *Oráculos*.

[187] *DM* 237.7-10: "συμπληροῖ τε αὐτὰς ἐν τοῖς μάλιστα, καὶ διὰ τούτων κρατύνεται αὐτῶν καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πᾶν ἔργον, κοινήν τε συντέλειαν ποιεῖται πρὸς τὴν θρησκείαν, καὶ τὴν κοινωνίαν ἀδιάλυτον ἐμπλέκει τὴν ἱερατικὴν πρὸς τοὺς θεούς".

(ἄρρητος ἕνωσις) com os deuses, caracterizada por uma entrega total à autoridade divina, proporcionando nos deuses um repouso para nossa alma; este é o momento da perfeita completação da alma (τελείαν ἀποπλήρωσιν) por parte do fogo[188].

Tudo indica que, a exemplo das súplicas de Sócrates (*Fedro* 279 b-c)[189] e diferentemente da oração cristã, as orações teúrgicas são um apelo a divindades específicas que acompanham rituais específicos e servem para auxiliar na invocação ou possessão da divindade chamada. Mas, diferentemente do caso em Sócrates, para quem o apelo deve mais à honra ao cumprimento de um dever quase político em relação à divindade e à *pólis*, o apelo teúrgico tem por fim introduzir um trabalho místico em que se inicia um estágio de transe e um drama cósmico vivido em particular, seja individualmente seja em uma seita fechada. Podemos especular que esta discrepância entre a teurgia e a prática socrática, para além de muitos outros motivos históricos, pode ter sido motivada pelo fato de que nos primeiros séculos de nossa era, em uma civilização ampla, aberta, que junta no mesmo processo histórico Oriente e Ocidente, tornou-se necessário o fechamento em seitas, a fim de preservar da característica destrutiva do sincretismo desenfreado certas doutrinas que na época arcaica e clássica estavam protegidas pela distância entre as cidades-estado. Contudo, todas as tradições filosófico-religiosas no fim da antiguidade, incluindo aí o cristianismo, se caracterizam pelo tipo sectário, como o gnosticismo, o hermetismo, o orfismo, o neopitagorismo, para citar apenas alguns exemplos dos meios platônicos [190].

De acordo com Jâmblico:

> Uma prática habitual alimenta nosso intelecto, amplia muito a receptividade da alma em relação aos deuses, revela aos homens [o viver] dos deuses, faz acostumar com o cintilar da luz[191] e levar à iminente perfeição o contato com os deuses, até que alcancemos o cume [das nossas capacidades]; eleva tranquilamente nossas disposições dianoéticas, fornecendo-nos aquelas dos deuses, desperta persuasão, comunhão e uma indissolúvel amizade; aumenta o amor divino, afirma o elemento divino da alma, expurga as contrariedades no

---

188 ἀπὸ τοῦ πυρός: trata-se do fogo divino, também presente na doutrina caldaica. Por exemplo, *OC* fr. 128: "...estendendo o intelecto ígneo, trabalhando em piedade, também o fluido corpo salveis" (...ἐκτείνας πύριον νοῦν/ ἔργον ἐπ' εὐσεβίης ῥευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις).

189 Ver discussão em DILLON, 2016, p. 7 e ss.

190 Vale a leitura do artigo de Timotin (2014), o qual citamos mais abaixo; na página 572, o autor diz que "a elaboração de uma doutrina da oração [por parte de Jâmblico] está estreitamente ligada à profunda mudança doutrinal que consiste em renunciar o pensamento de mediação entre os homens e os deuses a partir de uma teoria demonológica, como usada na tradição médio-platônica, que reivindica o *Banquete* de Platão, em benefício de uma teologia de culto cívico, na qual Plutarco já havia estabelecido os princípios em *De Iside et Osiride* e *De defectu oraculorum*."

191 Brilho dos deuses que, como vimos no subcapítulo 4.5, está entre o suportável e o insuportável aos homens.

> interior da alma, expulsa da aura[192] etérea e luminosa o que estiver em volta dela que pertencer à geração, aperfeiçoa a boa esperança e a fé na luz e, em suma, faz dos suplicantes, digamos assim, consortes dos deuses. (*DM* 238.12-239.10)[193]

A oração demonstra ser estritamente intelectual, mas repercutindo em toda a estrutura do homem, pondo em ordem e harmonia a alma e purificando-a dos elementos ligados à geração.

A teoria da oração de Jâmblico se apresenta no *De Mysteriis* como um argumento na contenda dele com Porfírio. Este teria acusado o primeiro de conceber, como premissa da teurgia, uma certa passibilidade (ἐμπαθοῦς, *DM* 33.11) entre os seres superiores; afinal, de acordo com o raciocínio de Porfírio, se as súplicas são capazes de receber atenção e retribuição dos deuses, eles devem de alguma forma ser passíveis aos interesses da alma, sendo até mesmo coagidos pela vontade dela (κατὰ βίαν... ἐξ ἀνάγκης, *DM* 44.10), que é inferior a eles – o que seria um absurdo sinal de impiedade de Jâmblico para com a divindade. Em resposta, Jâmblico afirma que não se pode conceber dos seres superiores nem que eles sejam passíveis nem que eles sejam impassíveis (οὐδ' ἐστιν ἐμπαθὲς οὐδ' ἀπαθὲς), porque conceber que eles sejam um ou outro pressupõe que eles têm a potencialidade de serem afetados por alguma vontade externa; por isso, eles devem transcender a dicotomia da passibilidade e da impassibilidade (*DM* 33.12-34.5).

Jâmblico vai negar, assim, que o mecanismo da teurgia funcione como um meio de exercer a vontade humana sobre os seres superiores e que eles sejam passíveis à vontade da alma (*DM* 37.13-15). Pelo contrário, ele vai dizer que as causas dos rituais teúrgicos estão para além de qualquer explicação racional, e que entre as motivações para a prática estão sobretudo o estabelecimento de uma assimilação (ἀφομοιώσεως), de uma intimidade (οἰκειώσεως) da alma para com os deuses (*DM* 37.10-11) e da salvação (σωτήριον, DM 43.10) dela mesma através do trabalho e da participação no drama divino, longe do domínio da matéria. Além disso, não é a vontade da alma, mas a vontade dos próprios deuses que ilumina, convoca as almas e as orquestra de tal modo a libertá-las do

---

[192] πνεύματος: provavelmente o veículo da alma, que é pneumático, o qual já tivemos oportunidade de citar algumas vezes ao longo da presente dissertação.

[193] *DM* 238.12-239.10: "Ἡ δ' ἐν αὐταῖς ἐγχρονίζουσα διατριβὴ τρέφει μὲν τὸν ἡμέτερον νοῦν, τὴν δὲ τῆς ψυχῆς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ποιεῖ λίαν εὐρυτέραν, ἀνοίγει δὲ τοῖς ἀνθρώποις τὰ τῶν θεῶν, συνήθειαν δὲ παρέχει πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγάς, κατὰ βραχὺ δὲ τελειοῖ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς τὰς τῶν θεῶν συναφάς, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἡμᾶς ἐπαναγάγῃ, καὶ τὰ μὲν ἡμέτερα τῆς διανοίας ἤθη ἠρέμα ἀνέλκει, τὰ δὲ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκδίδωσι, πειθὼ δὲ καὶ κοινωνίαν καὶ φιλίαν ἀδιάλυτον ἐγείρει, τόν τε θεῖον ἔρωτα συναύξει, καὶ τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς ἀνάπτει, ἀποκαθαίρει τε πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς ψυχῆς, καὶ ἀπορρίπτει τοῦ αἰθερώδους καὶ αὐγοειδοῦς πνεύματος περὶ αὐτὴν ὅσον ἐστὶ γενεσιουργόν, ἐλπίδα τε ἀγαθὴν καὶ τὴν περὶ τὸ φῶς πίστιν τελειοῖ, καὶ τὸ ὅλον εἰπεῖν, ὁμιλητὰς τῶν θεῶν, ἵνα οὕτως εἴπωμεν, τοὺς χρωμένους αὐταῖς ἀπεργάζεται."

corpo e, trazendo-as para o mundo eterno e noético, faz com que elas se unam consigo (*DM* 41.3-8). Neste sentido, em toda atividade teúrgica a alma é apenas instrumento de uma ação cujo sujeito são os deuses.

No caso específico da oração, cada um dos seus três momentos funciona como graus cada vez mais intensos de aproximação e assimilação da alma com os deuses, até a união final (ἕνωσις). De acordo com Timotin:

> A oração, tal como descrita por Jâmblico, não é mais um λόγος humano endereçado aos deuses, mas uma forma de comunicação do divino consigo mesmo por intermédio do homem, uma linguagem sacra através da qual a alma humana pode se elevar ao divino e, finalmente, se unir a ele. Nesta perspectiva, sua teoria da oração se apresenta igualmente como uma teoria da mediação entre a alma humana e os deuses. (TIMOTIN, 2014, p. 571)

Timotin (2014, p. 571 e ss.) desenvolve uma muito interessante análise da teoria da oração de Jâmblico ao contrapô-la às teorias demonológicas do médio-platonismo, segundo as quais as orações ainda estavam sujeitas a uma intermediação (entre homem e deuses) pela vontade dos *daímones*, que recebiam súplicas dos homens e as cumpriam (ou não), de onde a noção de passibilidade do receptor das orações. Segundo o autor, a crítica de Porfírio (que acusava Jâmblico de conceber os deuses como passíveis às súplicas) parte de um pano-de-fundo médio-platônico, quando as orações ainda se restringiam a súplicas instrumentais em que os homens pediam favores aos *daímones*, submetendo-os à vontade do suplicante. Jâmblico estabelece uma concepção nova da oração, baseada em novos princípios, dessa vez metafísicos e religiosos, que não mais necessita da intermediação dos *daímones* para o alcance do contato com os deuses, mas que, ao mesmo tempo, preserva os deuses de sua transcendência em relação aos desejos das almas. Isso porque as orações não são mais pedidos outorgados pelas almas e dirigidos aos seres superiores, mas um ato de entrega à vontade divina (não mais daimônica) no acontecimento de um ritual e de um arrebatamento místico.

Podemos entender, assim, porque tão escandalosa a Porfírio demonstrava ser a teurgia. De um lado, ela parecia submeter os deuses à vontade do homem; e, de outro, a entrega da alma humana à vontade dos seres superiores era interpretada, antes de tudo, como uma entrega aos interesses aleatórios e quase irracionais e perversos dos *daímones*, e não aos puros propósitos dos deuses, que seriam diretamente inalcançáveis. Como vimos, não é esta a concepção de Jâmblico. Addey resume muito bem o princípio segundo o qual Jâmblico pensa o ato teúrgico e a oração ela mesma:

> Ao invés de o homem comandar o divino, os "nomes desconhecidos"[194] usados no ritual envolvem um processo segundo o qual o divino se comunica com o divino. Sujeito e objeto são dissolvidos em algum sentido na explicação de Jâmblico. Entretanto, o divino mantém sua transcendência e sua superioridade causal: na metafísica jambliqueana, os deuses são tanto transcendentes quanto imanentes, simultaneamente. O filósofo sustenta que os deuses são primariamente alocados no domínio divino, mas simultaneamente se manifestam no *kósmos* por meio de sua iluminação divina[195]. Essa simultânea transcendência e imanência do divino é baseada no princípio de que há uma continuidade inquebrantável no *kósmos*[196]. A ascensão ao divino é conceitualizada como permitindo que o homem participe no poder e na atividade divinos por meio de assimilação e semelhança com o divino através de utilização efetiva dos *symbola* divinos: os "nomes desconhecidos" contidos nas invocações teúrgicas e religiosas são exemplos de tais *symbola*. Portanto, para Jâmblico, o último objetivo da oração é assimilação e semelhança para com o deus; neste sentido, ele se assenta em uma ideia bem estabelecida na tradição platônica. Por exemplo, conformar-se com a sabedoria e tornar-se como o divino são objetivos-chave da oração que Platão expressou nas *Leis* e no *Teetêto*[197]. Muitas das orações de Sócrates nos diálogos de Platão têm o objetivo de se tornar como o deus. (ADDEY, 2012, p. 138)

Como veremos mais adiante, esta teoria da oração está conectada com a noção do uno da alma: é a centelha divina que a alma carrega consigo que se une com os deuses. E esta centelha não é outra coisa senão substância dos próprios deuses. Por isso, sujeito e objeto colapsam na oração, e no transe teúrgico em geral, porque é a mesma substância conhecendo a si mesma, o homem sendo apenas um "momento" neste conhecer[198]. De novo, conforme Addey:

> Paradoxalmente, Jâmblico sustenta que, para os seres humanos, é a "consciência de nossa insignificância" (ἡ συναίσθησις τῆς περὶ ἑαυτοὺς οὐδενείας) em comparação com os deuses o que nos faz voltarmos para as súplicas e orações dirigidas aos deuses, e "nós adquirimos semelhança ao divino em virtude de nossa constante proximidade com ele e, partindo de nossa própria imperfeição, gradualmente tomamos parte na perfeição divina" (καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀπὸ τοῦ συνεχῶς αὐτῷ προσομιλεῖν κτώμεθα, τελειότητά τε θείαν ἠρέμα προσλαμβάνομεν ἀπὸ τοῦ ἀτελοῦς, *DM* 47.13-48.3). (ADDEY, 2012, p. 140)

---

[194] Os *nomina barbara* ou *voces mysticae*.

[195] *apud* ADDEY, 2012, p. 138, n. 19: para a visão de imanência e presença dos deuses no *kósmos*, incluindo o mundo físico: cf. *DM* 27.7-29.7; 29.13-30.2; 232.11-12; 233.2-8; SHAW, 1995, pp. 29-30, n. 6; VAN LIEFFERINGE, 1999, pp. 82-85; STRUCK, 2004, p. 220; GEORGE, 2005, p. 293, n. 33. Para o papel da luz e da iluminação divina na filosofia de Jâmblico, cf. FINAMORE, 1993, pp. 55-64.

[196] Já discutimos essa continuidade no capítulo 4.3.

[197] *apud* ADDEY, 2012, p. 138, n. 22: PLATÃO, *As Leis*, IV.716b-d, III.687-688b; *Teetêto* 176b-c.

[198] Novamente, um leitor atento poderá notar a influência que esta doutrina teve em Hegel e, através dele, nas teorias políticas modernas. As partes do sistema hegeliano, tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto na *Filosofia do Direito*, são momentos de um mesmo ato, o qual Hegel não deixa de qualificar como divino.

4.7 *Hénosis* e o Uno da Alma

No subcapítulo 2.6.3 tratamos da Flor do Intelecto segundo a doutrina dos *Oráculos Caldeus*. Essa flor é a centelha divina que faz a intermediação da alma humana com o mundo inteligível; ela é uma faculdade que ultrapassa as potencialidades da razão, não podendo ser, contudo, concebida como irracional, uma vez que, por definição, sua natureza deve abarcar o racional, sendo divina e transcendente. De acordo com Proclo, a flor do intelecto funciona como um *synthêma* do uno, um dispositivo capaz de invocar a divindade na imanência e de elevar o imanente à transcendência[199]. Algo muito semelhante acontece na doutrina do uno da alma (ἑν τῆς ψυχῆς) de Jâmblico, que aparece apenas citada por Damáscio (*Princ.* § 70, 2.104.17ff *apud* DILLON, 2010, p. 364) e por Hérmias (*In Phaedrus*. 150.24ff. Couvreur = JÂMBLICO, *In Phaedrus*, fr. 6). De acordo com Damáscio, que teria feito uma exegese de um comentário de Jâmblico sobre os *Oráculos Caldeus*, a "flor do intelecto" é um dispositivo intelectual capaz de entrar em contato com níveis de realidade superiores ao domínio do inteligível (DILLON, 2010, p. 364). Já o fragmento 6 do comentário ao *Fedro* atribuído a Jâmblico por Hérmias diz o seguinte:

> O divino Jâmblico considera o timoneiro como sendo o uno da alma; o intelecto dela é o auriga; mas o termo 'visto por' não significa que ele lança seu olhar aos inteligíveis como eles sendo outros que ele mesmo, mas [os vê] desfrutando da união com eles; pois isso mostra que o timoneiro é algo mais perfeito que o auriga e os cavalos; pois o uno da alma está por natureza unido aos deuses. (JÂMBLICO, *In Phaedrum*, fr. 6)[200]

De acordo com esta passagem, a alma de alguma forma se assemelharia ao auriga no trato dela com o intelecto, provavelmente segundo o grau das virtudes contemplativas, conforme vimos no subcapítulo 4.5. Por outro lado, existe um dispositivo de funcionamento distinto na alma, que é o timoneiro: ele está na alma como um timoneiro

---

199 Ver MAJERCIK, 1989, p. 41 e notas; SMITH, 1974, p. 120; BREMOND, 1929, pp. 460-462; RIST, 1964, pp. 213-225.

200 *In Phaedr.* fr. 6: "Ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος κυβερνήτην τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἀκούει· ἡνίοχον δὲ τὸν νοῦν αὐτῆς· τὸ δὲ 'θεατὴ' οὐχ ὅτι καθ' ἑτερότητα ἐπιβάλλει τούτῳ τῷ νοητῷ ἀλλ' ὅτι ἑνοῦται αὐτῷ καὶ οὕτως αὐτῆς ἀπολαύει· τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸν κυβερνήτην τελειότερόν τι τοῦ ἡνιόχου καὶ τῶν ἵππων· τὸ γὰρ ἓν τῆς ψυχῆς ἑνοῦσθοαι τοῖς θεοῖς πέφυκεν." Eu decidi adotar a sugestão de VAN DEN BERG, 1997, p. 152-153, que considera θεατὴ ser o termo correto (nominativo de θεατός, "ser visto", "ser visível"), e não θεατῇ (dativo de θεατής, "espectador"), como aparecem nos códices e é imitado por Dillon na tradução dos *commentariorum fragmenta*, apesar de eu ainda não estar completamente certo disso e apesar também de eu não concordar com a tese que ele (Van den Berg) desenvolve em seu artigo a respeito do mito do auriga em Jâmblico.

capaz de orientar um barco que permanece como um "outro"; o uno da alma, embora seja um "outro" no corpo, é "mesmo" na relação com os deuses. Isto me faz pensar no uno da alma como um dispositivo oculto capaz de tornar efetivo um contato com o divino (com as hênadas[201]), ele sendo um *symbola* ou *synthêma* da divindade; o que é diferente da interpretação de Van den Berg (1997, pp. 149-162), para quem haveria em Jâmblico ainda um contato essencial entre a alma e o intelecto, similar à teoria da alma que permanece "acima" em Plotino. Penso que, para Jâmblico, este contato da essência é abruptamente rompido e que, justamente por isso, Jâmblico se vê obrigado a introduzir na alma um dispositivo que tem a *potencialidade* de entrar em contato com o divino transcendente. Trata-se aqui de uma centelha desprendida do Pai capaz de manifestar na imanência a atividade da transcendência, e não de seus prolongamentos naturais. É por haver este rompimento abrupto com os níveis superiores que o auriga, embora seja capaz de fazer a alma ascender em algum nível, não é capaz de levar a alma mais longe que o timoneiro: em algum momento, haverá um limite, e, a partir daí, só com um arrebatamento, uma invocação imanente dos deuses, é que o contato com os deuses se torna possível – de onde a filosofia de Jâmblico e sua defesa da invocação divina[202]. Nas palavras de Addey:

> Jâmblico afirma que, por uma perspectiva, os rituais teúrgicos são performados pelos homens. Mas, segundo Jâmblico, todos os homens carregam uma impressão ou um princípio do divino em sua alma: em seu *Comentário ao Fedro*, Jâmblico se refere a este princípio como "o uno da alma" (τὸ ἓν τῆς ψυχῆς). O ritual teúrgico, ao usar "*symbola* desconhecidos e inefáveis", tais como os nomes desconhecidos usados em invocações, ativa este elemento divino da alma, permitindo que ela "assuma o manto dos deuses"... assim a proferição ritual opera como um poderoso ato-discursivo: permitindo que o humano assuma um papel divino ao ascender, por meio de semelhança, ao divino. Quando o teurgo ora e invoca os deuses, ele é capaz disso por causa do princípio divino em sua alma que tem o potencial de ser despertado e ativado a fim de que se tome consciência das constantes iluminações dos deuses. (ADDEY, 2012, p. 137)

---

[201] FINAMORE, 2012, p. 130 e notas.

[202] Deste modo, põe-se em questão a seguinte tese do autor: será mesmo que Jâmblico representa, neste exato ponto, uma teoria intermediária entre Plotino (que manteve a alma no inteligível) e Proclo (que teria de fato separado a alma do inteligível)? Infelizmente, não há espaço para discutir este assunto adequadamente aqui, mas devo dizer que tenho a impressão de que Proclo está mais próximo de Plotino neste caso, pois seus *symbola* (e o uno da alma) são prolongamentos ontológicos das divindades (ver PROCLO, *Theol. Plat.* IV.30.1; *In Timeaum* V.244; *In Parm.* 1050.12; LANKILA, 2010, p. 159 e notas), quando em Jâmblico não há nada que nos leve a pensar em uma continuidade na essência entre a alma e o inteligível. Pelo contrário, todo seu esforço, no *De Anima* e no *De Mysteriis,* visa demonstrar que a alma está desprendida do inteligível, mas que possui dispositivos, quase como "amuletos", capazes de ativar um contato com o inteligível; este contato não é visto como uma "volta às origens", como é o caso em Plotino e provavelmente em Proclo, porque para Jâmblico o drama divino envolve o drama cósmico e jamais existe esse retorno ansiado por Plotino; para Jâmblico, todas as almas que uma vez ascendem ao inteligível também terão que descer de novo em algum momento, e todas as almas descem com um propósito intrínseco (como veremos em seguida) – e não porque simplesmente "caíram" ou "pecaram", como se fosse um evento extraordinário, mas, pelo contrário, a fim de concretizar na imanência um *logos* transcendente.

Ainda segundo Addey, o uno da alma representa uma conexão ontológica do homem com o divino, mas que este elemento é um presente concedido pelos deuses, a fim de que a raça humana, que é débil, consiga se voltar para a iluminação divina e participar do drama divino (ADDEY, 2012, p. 140). Isso quer dizer que a alma nasce com essa manifestação divina em estado latente, faltando apenas sua propícia efetivação, isto é, sua tomada de consciência. E isto se adquire por meio de rituais devidamente orientados por teurgos. O uno da alma é o elemento por meio do qual a alma trava este contato, mas ele não é, em si mesmo, a essência da alma[203].

Tivemos oportunidade de citar o trecho em *DM* 41.3-8, em que Jâmblico diz que é pela benevolência e vontade dos próprios deuses que os rituais são orquestrados e a união (ἕνωσιν) das almas com os deuses é efetivada. Esta união, pois, acontece por meio do uno da alma, capaz de se unir às hênadas, i.e. realizar uma *hénosis*. A *hénosis* é o mais perfeito momento da oração (*DM* 238.3) e o mais alto grau das virtudes, conforme atesta uma exegese de Damáscio (*In Parm.* 144.1-4) citada no subcapítulo 4.5, em que ele diz que as virtudes hieráticas subsistem no elemento divino da alma (isto é, o uno da alma) e estão assentadas na unidade (ἑνιαῖαί) ontológica da alma com o divino.

A *hénosis*, assim, pressupõe uma união que ultrapassa a capacidade inteligível de unificação, mas, como salienta Finamore (2012, p. 131), Jâmblico considera que um tal estágio de unidade é alcançado muito raramente e muitas vezes tarde na vida. Em *DM* 231.1-2, o filósofo ainda diz que acontece para muitos poucos homens, e que se deveria estar satisfeito se este estágio fosse alcançado ainda no crepúsculo da vida.

4.8 As Três Classes Humanas

[203] Talvez não se possa falar estritamente em uma tomada de contato da alma com os deuses. A alma se une a eles, mas não no sentido em que dois pontos se unem por meio de uma linha. Pelo contrário, o ponto que representa a alma é transformado em deus, e, ao se tornar deus, o sujeito da alma não é mais o homem individual, mas o próprio deus vivendo ali, exercendo suas vontades divinas. Quando Jâmblico fala de união, é este o sentido que está em questão, o que é bastante diferente do escopo de Plotino e talvez de Proclo também, que pensam a união com representações espaciais. Por isso a enorme dificuldade em se discutir a questão usando termos equivalentes. Torna-se necessário um estudo da "fenomenologia" do misticismo, isto é: o que os filósofos queriam dizer com seus conceitos? O que estava em jogo na disputa? SHAW (1995) aponta para uma divergência entre projetos políticos no debate conceitual de Jâmblico com Porfírio, o que poderia bem ser verdade. Mas, partindo daí, quais eram realmente estes projetos em questão? E até que ponto estes projetos são visados em meio à disputa e não dão espaço para projetos estritamente científicos etc.?

Embora os *Oráculos Caldeus* tenham concebido apenas duas classes de homens, os teurgos (οἱ θεουργοί) e o gado (ἡ ἀγέλη)[204], Cremer (1969, pp. 123-130 *apud* MAJERCIK, 1989, p. 20) considera que a divisão tripla de Jâmblico sobre a humanidade tenha influência caldaica. Para Jâmblico, a primeira classe é a "dos poucos" (οἱ ὀλίγοι), que estariam libertos do comando material; em seguida, vem a classe "do meio" (οἱ μέσοι), que estão entre a libertação e a escravidão pela matéria; e, por último, como nos *Oráculos*, o gado (ἡ ἀγέλη) sujeito aos ditames da matéria e dos *daímones*. No livro V, capítulo 18, Jâmblico escreve o seguinte:

> De acordo com outra divisão, o imenso gado de homens está sujeito ao domínio da natureza, e olha para baixo, para os trabalhos da natureza, e preenche a administração do destino, e recebe a ordem característica das coisas entranhadas no destino, e sempre emprega raciocínios práticos apenas sobre coisas naturais. Os poucos que conseguem empregar o intelecto para coisas sobrenaturais se afastam das coisas da natureza, giram em torno do intelecto transcendente e não-mesclado, ao mesmo tempo em que se tornam superiores às potências da natureza. Entre eles, há alguns que estão entre a natureza e o intelecto puro, alguns seguindo cada um dos dois, outros seguindo modos de vida que misturam [os dois extremos], e outros ainda que estão se afastando do inferior e se voltando para o melhor. (*DM* 223.8-224.4)[205]

1) A primeira classe dos poucos, capaz de facilmente entrar em contato com as formas inteligíveis e os deuses, é provavelmente a dos teurgos, como nos *Oráculos*, e supõe-se que fazem parte dela homens como Platão e Pitágoras, que compõem o primeiro grau de virtude, o das virtudes teúrgicas. 2) A segunda classe, do meio, abrange tanto aqueles que lutam para se libertar da matéria quanto aqueles que a ela se entregam e estão em processo de decadência, em diferentes graus de libertação e escravidão; de acordo com Finamore (2012, p. 119-120), há nela três subclasses que Jâmblico distingue: a) a superior exerce ora o *logismós* ora o intelecto, e compõe os graus de virtude superiores, a saber o das purificatórias, o das contemplativas e o das paradigmáticas[206]; b) a segunda exerce uma mistura entre *logismós* e intelecto, e c) a terceira e inferior tenta se elevar do *logismós* para o intelecto; estas duas últimas subclasses exercem o grau das virtudes

---

[204] Conforme vimos no capítulo 2.7.

[205] *DM* 223.8-224.4: "Κατ' ἄλλην τοίνυν διαίρεσιν ἡ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν, φυσικαῖς τε δυνάμεσι διοικεῖται, καὶ κάτω πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔργα βλέπει, συμπληροῖ τε τῆς εἱμαρμένης τὴν διοίκησιν, καὶ τῶν καθ' εἱμαρμένην ἐπιτελουμένων δέχεται τὴν τάξιν, πρακτικόν τε λογισμὸν ἀεὶ ποιεῖται περὶ μόνων τῶν κατὰ φύσιν. Ὀλίγοι δέ τινες ὑπερφυεῖ δή τινι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τῆς φύσεως μὲν ἀφιστάνονται, πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν περιάγονται, οἵτινες ἅμα καὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων γίγνονται κρείττονες. Ἔνιοι δὲ μεταξὺ τούτων φέρονται περὶ τὰ μέσα τῆς φύσεώς τε καὶ τοῦ καθαροῦ νοῦ, οἱ μὲν ἀμφοτέρῳ ἐφεπόμενοι, οἱ δὲ συμμικτόν τινα ἀπ' αὐτῶν ζωὴν μετιόντες, οἱ δὲ ἀπολυόμενοι μὲν τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ δὲ τὰ ἀμείνονα μεθιστάμενοι."

[206] Respectivamente, o quarto, o terceiro e o segundo graus na escala hierárquica dos sete graus vista no subcapítulo 4.5.

políticas. 3) A terceira e mais inferior das classes está atolada na matéria ao ponto de estar totalmente sujeita aos ditames do destino; esta última classe pode no máximo exercitar as virtudes éticas e naturais, que são as últimas e estão abaixo das políticas, e vivem um modo de vida típico aos animais. Esta classe do gado "nunca realiza seu aspecto divino e assim jamais busca acessar a salvação teúrgica. Estas pessoas são tocadas pela bondade do uno, mas falham em nota-lo e permanecem privadas dos presentes da ascensão da alma" (FINAMORE, 2012, p. 119).

No fragmento 27 do *De Anima*, Jâmblico, iniciando a explicação de modo muito similar à citação acima do *De Mysteriis*, afirma o seguinte sobre o motivo de encarnação das almas:

> De acordo com outra divisão, concebe-se que algumas almas descem voluntariamente, quando a própria alma escolhe administrar as coisas sobre a terra ou cumpre uma ordem dos superiores, e outras [descem] involuntariamente, arrastadas pela força a uma vida inferior. (*DA* 379.6-9)

Existem almas que optam por encarnar e outras não, sendo obrigadas pela força. Não se pode afirmar com certeza de que as primeiras são superiores e as segundas são inferiores; afinal, não há nada em Jâmblico que nos impessa de imaginar uma alma de Platão, por exemplo, ser obrigada a reencarnar a fim de cumprir uma missão, contra sua própria vontade de permanecer junto aos anjos, ou uma alma impura que voluntariamente se atira sobre o *kósmos* por paixão. Mas esta passagem é importante para salientar a complexidade do sistema de Jâmblico; para ele, existe um drama divino que se desenrola ao longo das reencarnações, e as motivações e as razões da vida de alguém podem se encontrar em acontecimentos de vidas passadas; tudo, porém, se assenta em uma teoria da justiça: é o princípio do justo que julga o destino de cada alma, e este justo não é meramente moral, mas está enraizado na transcendência e parte de uma perspectiva global em que se inserem todos os seres, tanto materiais quanto intermediários e deuses. Mais adiante, no fragmento 29, antes de sustentar a ideia de que nem todas as encarnações são más, mas acontecem por diferentes propósitos, o filósofo diz o seguinte:

> Já eu penso que os propósitos da descida são diferentes e o modo pelo qual as almas descem se diferem. A alma que desce para a salvação, purificação e aperfeiçoamento deste domínio [material] desce imaculada; aquela, por sua vez, que desce a fim de exercitar e corrigir seu próprio caráter se volta para o corpo não sendo de todo desprovida de paixões, não tendo sido enviada livre

> em si mesma; e aquela que desce aqui para a punição e para o julgamento parece ter sido de algum modo arrastada e forçada. (*DA* 380.6-12)[207]

Aqui Jâmblico distingue novamente três classes, e elas parecem de algum modo se relacionar com aquelas que apareceram no *De Mysteriis* mais acima. A primeira delas (a dos poucos e teurgos, provavelmente), desce imaculada, com uma missão de salvar, purificar e aperfeiçoar o *kósmos*, funções características de um teurgo. A segunda classe (a do meio), não totalmente livre de paixões (que ela adquiriu em vidas anteriores), portanto em algum grau impura, desce a fim de se exercitar na purificação e se corrigir (o que poderia, a meu ver, ser feito tanto voluntária quanto involuntariamente). Enquanto isso, a terceira classe do gado humano, plenamente passiva, afundada em paixões, desce arrastada pela vontade divina, a fim de ser punida e julgada por seus erros – neste último caso, a alma entregou-se às paixões e, como vimos acima, está sujeita aos ditames da natureza e do destino, não restando para ela qualquer resquício de vontade própria e livre, sendo ela arrastada tanto pelo destino quanto pela vontade divina.

No fragmento seguinte, o 30 (= *DA* 380.17-24), Jâmblico diz ainda, a respeito do momento em que as almas são colocadas nos corpos, que as almas puras, totalmente perfeitas (παντελεῖς) e livres de todas as paixões (πάντες ἀπαθεῖς), "que viram muito da realidade e são companheiras e parentes dos deuses" (πολυθεάμονες τῶν ὄντων, οἵ τε συνοπαδοὶ καὶ συγγενεῖς τῶν θεῶν), são implantadas totalmente livre de paixões e puras no corpo, enquanto aquelas que estão fartas de desejos e paixões são alocadas nos corpos cheias de paixões.

Finamore (1997, p. 169) parece identificar as primeiras à primeira classe dos teurgos que reencarnariam, enquanto Van den Berg (1997, p. 158) defende que não pode ser o caso, porque Jâmblico estaria descrevendo a primeira encarnação (as almas puras são νεοτελεῖς, que Finamore e Dillon traduzem por "recém-iniciada"). Penso que ambos, em algum sentido, estão certos: as almas que são colocadas puras nos corpos de fato parecem estar relacionadas apenas à classe dos teurgos, mas suponho a possibilidade de alguns teurgos possuírem em algum grau mínimo uma mescla com a natureza e alguma impureza passional, de modo que apenas alguns dentre os teurgos fossem totalmente puros como diz a descrição de Jâmblico. Por outro lado, não me parece que Jâmblico

[207] *DA* 380.6-12: "Οἶμαι τοινυν καὶ τὰ τέλη διάφορα ὄντα καὶ τοὺς τρόπους τῆς καθόδου τῶν ψυχῶν ποιεῖν διαφέροντας. Ἡ μὲν γὰρ επὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῇδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον· ἡ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκείων ἠθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθής ἐστι παντελῶς, οὐδὲ ἀφεῖται ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν· ἡ δὲ ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συρομένη πως ἔοικε καὶ συνελαυνομένη."

esteja falando da primeira encarnação: a expressão "recém-iniciada" parece se referir ao processo de iniciação intelectual; e, caso se pensasse o prefixo "neo" como significadno "de novo", provavelmente Jâmblico estaria se referindo à alma que executaria uma *nova* encarnação e um novo processo de efetivação demiúrgica no *kósmos*. Talvez Van den Berg esteja interpretando Jâmblico aqui no contexto de uma teoria cosmológica espelhada no *Timeu* de Platão, mas não parece este ser o caso; neste momento, Jâmblico está descrevendo o drama dinâmico dos seres através dos domínios das hipóstases. Em outro artigo, Finamore resume os princípios dessa doutrina jambliqueana do drama divino:

> A relação entre psicologia, metafísica e ritual religioso funciona da seguinte maneira. A alma humana tem capacidades para a união com o intelecto e com o uno, mas estas estão enterradas na alma humana. A maioria da humanidade jamais ascende para além do pensamento discursivo, e assim o potencial para a ascensão se torna inútil. Aqueles poucos que podem se elevar mais alto requerem da ajuda dos teurgos, dos rituais e dos intermediários divinos. Por intermédio desses a alma é libertada do corpo e se eleva mais alto, eventualmente se aproximando do intelecto em si mesmo. A faculdade intelectiva na alma tem o potencial para o pensamento puro. O próprio intelecto possui os objetos do pensamento em ato. O processo segue os princípios aristotélicos: o que é potencial deve ser trazido à atividade por algo que seja em ato. Esta faculdade psíquica, então, é em efetivada pelo intelecto, o que fornece objetos inteligíveis plenamente efetivos para aqueles que existem apenas potencialmente na alma humana. Neste ponto, a alma vive seu maior grau de vida, envolvendo-se na pura intelecção. Mesmo que ela faça isso, a alma sempre tende a resvalar de volta para sua condição inferior. A capacidade psíquica intelectual não consegue se manter permanente, e a alma começa a se projetar para suas potências inferiores, pronta para descer e trabalhar em um nível inferior. Esta é a doutrina específica de Jâmblico. A alma, mesmo quando em seu nível mais alto, escorrega e cai. Correspondentemente, quando uma alma que pode ascender se ocupa com atividades na geração, ela também está se elevando mais alto [na medida em que trabalha por purificar o domínio da geração]. A alma tem ambos os aspectos em essência, e ambos os aspectos existem nela simultaneamente. Há um permanente impulso para cima e para baixo. (FINAMORE, 2014, pp. 289-290)

A respeito deste trecho, devemos salientar apenas uma nuance. Finamore diz que no sistema de Jâmblico a alma está sempre impulsionada tanto a subir quanto a descer, e que ela, quando está em algum nível mais alto, escorrega para baixo. Dado o que vimos até aqui a respeito das almas puras e dos teurgos que encarnam sem paixões, geralmente com alguma missão divina em vista, não podemos conceber que a encarnação no corpo, neste caso, seja um "deslize"; pelo contrário, se houver algum deslize com essa alma, deve acontecer enquanto estiver em missão[208] já encarnada em um corpo e portanto

[208] Ver também SHAW, 1995, pp. 143 e ss.

estando em contato com o mundo material e com os “fluidos do corpo”. É ao entrar em contato com os fluidos que ela pode vir a se poluir novamente de paixões.

Mas o que é mais importante neste trecho de Finamore é o que ele diz sobre as almas que requerem ativar seu dispositivo divino que elas carregam consigo. Aqui transparece a natureza de “amuleto” e de símbolo que o uno da alma possui para a alma. Não se trata de um contato com os deuses que a alma ainda não viu, mas de uma espécie de imagem, um sinal dos deuses que é capaz de trazê-los à memória. Além disso, estas almas que necessitam ativar seu dispositivo divino requerem, para tal, a atividade dos teurgos, que são os únicos sábios capazes de mostrar para a alma aquilo que só eles conseguem ver ou *contemplar*. E, neste sentido, a hierarquia humana apenas continua no nível terreno aquela hierarquia que os seres superiores estendem pelos mundos etéreo e inteligível ou empíreo, na terminologia dos *Oráculos*; assim, há uma continuidade ou, melhor, uma corrente de ouro, interconectando todos os seres, desde os mais obscuros e corpóreos até os mais puros e divinos.

Pois:

> Se fossem simples e de uma só ordem as coisas invocadas e movimentadas nos ritos sagrados, necessariamente os sacrifícios também seriam simples; mas se ninguém é capaz de entender as múltiplas potências despertadas no processo do aparecimento e da movimentação dos deuses exceto os teurgos, que têm treinado com precisão os trabalhos e os conhecem, apenas eles podem conhecer o modo adequado de se realizar os ritos sagrados, e eles observam que qualquer coisa negligenciada, mesmo sendo mínima, pode subverter os trabalhos do culto por inteiro, como [acontece também] em uma melodia em que uma única corda arranhada põe tudo em desarmonia e desproporção. (*DM* 229.10-230.5)[209]

[209] *DM* 229.10-230.5: “Εἰ μὲν οὖν ἁπλοῦν τι καὶ μιᾶς τάξεως τὸ παρακαλούμενον καὶ κινούμενον ἦν ἐν ταῖς ἁγιστείαις, ἁπλοῦς ἄν ἦν καὶ τῶν θυσιῶν ἐξ ἀνάγκης ὁ τρόπος· εἰ δὲ τῶν μὲν ἄλλων οὐδενὶ περιληπτόν, ὅσον ἐγείρεται πλῆθος δυνάμεων ἐν τῷ κατιέναι καὶ κινεῖσθαι τοὺς θεούς, μόνοι δὲ οἱ θεουργοὶ ταῦτα ἐπὶ τῶν ἔργων πειραθέντες ἀκριβῶς γιγνώσκουσι, μόνοι οὗτοι καὶ δύνανται γιγνώσκειν τίς ἐστιν ἡ τελεσιουργία τῆς ἱερατικῆς, καὶ τὰ παραλειπόμενα ἴσασι, κἂν βραχέα ᾖ, ὅτι τὸ ὅλον τῆς θρησκείας ἔργον ἀνατρέπει, ὥσπερ ἐν ἁρμονίᾳ μιᾶς χορδῆς ῥαγείσης ἡ ὅλη ἀνάρμοστός τε καὶ ἀσύμμετρος γίγνεται.”

PARTE III
TEURGIA

5 A NATUREZA DA TEURGIA

Assim como a teurgia pareceu ao Porfírio, ela parece aos olhos de muitos contemporâneos nossos como um escândalo na história da filosofia. Fundamentada na inspiração divina, que seria o fundamento ontológico da própria razão discursiva, o *lógos*, uma tal doutrina submete praticamente toda a atividade intelectual da época (e da história da filosofia como um todo) ao que Dodds definiu como a fascinação pelo abismo.

Mas a teurgia é muito mais complexa do que um mero acesso de loucura. Resta-nos agora brevemente observar, neste capítulo, algumas das questões levantadas pelo estudo sobre essa doutrina, as quais exigem uma comparação da teurgia com a magia, com a religião e, finalmente, as quais encontram na teurgia uma suspensão do uso da razão.

5.1 Teurgia e Magia

A comparação da teurgia com a magia é antiga e remonta a Agostinho, que do lado dos cristãos atacava a doutrina do trabalho divino pelo fato de ela supostamente impor a vontade dos homens sobre a dos seres superiores[210]. A teurgia, assim como a magia vulgar (*goetia*), na concepção de atacantes como Agostinho, visaria influenciar e compelir as forças superiores para seus propósitos inferiores e mesquinhos, seja para ferir alguém, conseguir o favor dos deuses para receber vantagens, trazer a pessoa amada etc. Dillon parece corroborar com esta tese, pelo menos em algum grau:

> A distinção comumente feita entre magia e teurgia é, a meu ver, algo basicamente irreal. A distinção real é entre magia/teurgia – e seu descendente remoto, a visão-de-mundo científica moderna – e religião. Por trás da última está o impulso de se curvar diante de alguma força alheia que é infinitamente poderosa e misteriosa; por trás da primeira está o impulso de competir com esta força e o mundo físico que ela criou, a fim de descobrir o que faz isso

[210] *apud* ADDEY, 2012, p. 141, n. 31: AGOSTINHO, *De civitate Dei contra paganos*, 10.9: "Ademais, eles [os milagres cristãos] foram executados através de uma simples fé e crença pia em Deus, não por meio de encantamentos e feitiços, produtos de uma arte que de modo perverso intervém no oculto, uma arte que eles chamam de magia ou, usando um nome ainda mais odioso, bruxaria ou, usando um nome mais honorável, teurgia. Esta terminologia é empregada por aqueles que tentam distinguir dois tipos de magia... Contudo ambos os grupos igualmente são devotos de ritos fraudulentos de demônios mascarados sob nomes de anjos." (*Fiebant autem simplici fide atque fidúcia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant qui quase conantur ista discernere et inlicitis artibus deditus alios damnabiles... cum sint utrique ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum*)

> funcionar e manipular para fins individuais... no fundo ele [o teurgo] sabe desta grande verdade: que se ele pressionar os botões corretos, *eles virão*. (DILLON, 2007, p. 40)[211]

Dillon está em algum grau certo, os teurgos sabem que, "apertando certos botões", a invocação se dará. Contudo, os princípios pelos quais os teurgos fazem o que fazem são outros, e não podem ser definidos como que partindo de interesses individuais a fim de realizar desejos subjetivos. Na cabeça do teurgo, ele invoca os deuses para purificar e elevar os seres do *kósmos*, ele mesmo (o teurgo) servindo de instrumento para o exercício da vontade divina; o teurgo seria apenas alguém capaz de apertar este botão, enquanto todo o mérito seria dos deuses e todo benefício seria para os deuses. Diferentemente das magias vulgares (que pedem a realização de desejos específicos e *subjetivos*), o teurgo visa à iluminação do *kósmos* como um todo (um impulso *objetivo* e generoso), o que inclui a administração política, dos líderes e, consequentemente, das classes médias e das próprias massas – e aqui, acredito eu, se esconde um aspecto ainda pouco observado sobretudo em Jâmblico: o teurgo jambliqueano tem tudo para ser o rei-filósofo de Platão, o único tipo de homem que detém da legitimidade para liderar os povos e as *póleis*, a fim de manifestar na ordem cósmica uma ordem que é divina[212].

Addey (2012, pp. 141 e ss.), por sua vez, se opõe a esta classificação de Dillon, afirmando que ela pressupõe, para os teurgos, uma visão mecanicista do *kósmos*, que suporia uma necessidade metafísica[213] submetida à vontade humana capaz de obrigar os deuses, e que ela falha em perceber que são os deuses agindo por intermédio dos teurgos. Segundo a autora:

> O divino ocupa um lugar mais alto na hierarquia dos graus de ser do que a necessidade e, consequentemente, transcende-a. Da perspectiva do mundo físico, os deuses podem *aparecer* operar de acordo com a necessidade uma vez que sua natureza é imutável e eterna mais do que ela é de algum modo arbitrária. Assim, Jâmblico sustenta que esta necessidade *emana* dos deuses ao invés de ser imposta sobre eles por uma força externa[214]; ademais, ele afirma que a necessidade que emana dos deuses é misturada com a vontade benigna e é uma "amiga do amor" (βουλήσει ἄρα ἀγαθοειδεῖ συγκέραται αὕτη καὶ

---

[211] Porém: DILLON, 2003, p. xxvii: "Nisto consiste a diferença definitiva entre teurgia e magia, esta sendo um processo operando nos limites da natureza, manipulando e explorando as forças naturais ao invés de demonstrar o poder causativo por trás e para além delas."

[212] O conhecimento dos números matemáticos, que estudamos no capítulo 4.2, é também o conhecimento da ordem, em cujo conceito genérico Jâmblico parece identificar tanto a ordem ontológica (τάξεως) quanto a ordem humana (νόμιμα) (*DM* 194.6). Não tivemos a devida oportunidade para nos debruçar sobre o assunto, mas é recomendado que o leitor interessado leia o seguinte livro, que é um dos primeiros com esta abordagem sobre o aspecto político do neoplatonismo: O'MEARA, J.D. *Platonopolis*, Clarendon Press: Oxford, 2003. Mas ver também O'MEARA, 1993, pp. 66-73.

[213] ἀνάγκη ou ainda o destino, εἱμαρμένη.

[214] Ver *DM* 145.4-8; 145.10-13; 208.1-5.

> ἔρωτός ἐστι φίλη ἡ τοιαύτη ἀνάγκη). Isto está de acordo com a afirmação anterior de que a iluminação divina resultada de invocações é ultimamente causada e dirigida pela vontade divina, pela qual ele parece aludir à divina providência (*pronoia*) (ADDEY, 2012, pp. 143-144)

De acordo com Addey, nem mesmo a necessidade das leis cósmicas está sendo usada pelos teurgos a fins subjetivos, e isso porque nem haveria possibilidade para tanto, pois os deuses são os próprios produtores dessas leis e eles mesmos, assim, fornecem os meios para suas próprias manifestações. Poder-se-ia argumentar, entretanto, que um tal argumento não passa de um estratagema retórico e relativista na boca de um teurgo, mas isso só teria validade se, de fato, houvesse indícios nos textos de que as súplicas visavam interesses pessoais e não fossem, pelo contrário, uma permanente ode à grandeza divina manifesta no *kósmos*. Da mesma opinião é Timotin, que, no artigo que já tivemos a oportunidade de citar, diz o seguinte:

> A comunhão com o divino é acompanhada de uma iluminação (ἐπίλαμψις, p. 177.15; ἔλλαμψις, p. 31.4 e 52.2) que é suscitada precisamente pelas invocações da divindade (κλήσεις), e que não é mais resultado de um constrangimento pelo qual os deuses, concebidos como passíveis, se deixam atingir pela voz humana, como supunha Porfírio, mas que procede dos deuses por sua própria vontade... se a percepção de tais ἔλλαμψεις é suscitada pela pronunciação dos κλήσεις, as invocações endereçadas aos deuses não exercem portanto qualquer constrangimento (ἀνάγκη) sobre eles. Jâmblico recusa, assim, explicitamente uma interpretação "magista" da teurgia e, correspondentemente, da oração. Os nomes sagrados dos deuses (ὀνόματα θεῶν), que são os símbolos divinos (θεῖα συνθήματα) têm antes a virtude de elevar a alma daquele que ora para os deuses e de pôr-se em contato (συνάπτειν) com eles, mas isso acontece precisamente porque ele conhece os nomes revelados pelos deuses que, explica Jâmblico, pré-contêm em si mesmos os termos da oração de maneira que sua pronunciação no curso do ritual representa antes um diálogo dos deuses consigo mesmos pela mediação da voz humana. (TIMOTIN, 2014, pp. 566-567; 567-568)

Shaw (1993, pp. 116-137) igualmente contrapõe a tese magista ao defender uma teoria da graça em Jâmblico: são os deuses que fornecem a iluminação e, por graça concedida por eles, os teurgos são iluminados durante o ritual sagrado, o que, aliás, faz-nos aproximarmos, em algum grau, da teoria do próprio Agostinho. Segundo Shaw, os textos de Jâmblico indicam que, da perspectiva do não-iniciado, as práticas da teurgia e da magia não se distinguiam, mas que, na verdade, a teurgia se apresenta, inclusive, como uma reelaboração do pensamento de Plotino (SHAW, 1993, p. 120), e continua:

> No livro VI.7 das *Enéadas*, Plotino diz que o desejo que as almas têm pelo bem foi dado pelo bem como um 'tipo de graça'. A alma arrebatada era 'elevada pelo fornecedor do seu amor', e era 'movida por ele em direção ao amor desde

> o início'. Para Plotino, a ascensão da alma ao bem ultimamente não era auto-motivada; ela veio de cima, ou, como Jâmblico mais tarde afirmaria, *exôthen*. Armstrong explica que o papel da graça era 'implícito em todo o sistema de Plotino'[215]. Jâmblico, parece, simplesmente tornou-a explícita, até mesmo tangível, ao estender a 'graça estética' de Plotino para incluir as formas sempre honradas de culto da oração silenciosa ao sacrifício de animais. Pois, de acordo com Jâmblico, o ímpeto e o poder efetivo em todo tipo de culto vieram dos deuses. Plotino pode ter acentuado o papel da graça ao nível noético mais alto porque apenas aí que a alma finalmente confronta a suprema inacessibilidade do uno. Para alcança-lo a alma deveria que 'sair de sua mente' e ser movida apenas pela graça divina. (SHAW, 1993, pp. 120-121)

Então haveria, na teurgia, de acordo com Shaw, uma relação do homem com os deuses não muito diferente daquela piedosa promovida por Plotino; consequentemente, devemos dizer de novo, de Agostinho.

Majercik (1989), por sua vez, é também da opinião de que teurgia se distingue da magia, que ela chama de *goêteia*, mas se posiciona em termos um pouco diferentes:

> Como iremos distinguir a teurgia da magia, com a qual ela mais se parece? Seria a teurgia apenas uma forma "branca" ou "boa" de magia, em contraste com a magia "negra" ou "perversa" associada ao nome *goêteia*, como alguns estudiosos sugeriram[216]? Sim e não. A teurgia certamente se apropria de muitas técnicas familiares aos magos, mas seu propósito é um tanto diferente; enquanto a magia "comum" tem um objetivo "profano" (e.g. em sua forma "branca", influenciando um amante ou afetando o clima), a teurgia tem um [objetivo] especificamente religioso ou salvífico, a saber, a purificação e a salvação da alma (MAJERCIK, 1989, p. 22)

Aqui, a teurgia está em oposição à *goetia*, e contra a identificação da teurgia com a magia também se posiciona Cremer (1969, p. 20; pp. 25-36).

Mas devemos refletir ainda sobre um último ponto; em outro lugar que tivemos a oportunidade de citar, Dillon associa a oração teúrgica às práticas dos papiros mágicos (2014, p. 18). Será que isso prossegue? Infelizmente, não teremos tempo de entrar em detalhes aqui, mas o pouco que sei sobre o assunto me leva a suspeitar de que, de qualquer modo, o cenário em que a teurgia se desenrola é mais canônico, mais comum ao dos gnósticos e talvez até mesmo de algumas vertentes cristãs do que de quaisquer possíveis doutrinas "vulgares". Pelo mesmo motivo, penso que a teurgia se difere radicalmente do

[215] *Enneads*, (trad.) ARMSTRONG, p. 157, n. 2 = VI.7.22.20.
[216] *apud* MAJERCIK, 1989, p. 22, n. 61: ver BARB, A.A. "The Survival of the Magic Arts", in *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Arnaldo Momigliano, Oxford, 1963, p. 101; EITREM, 1942, p. 76: "há uma proximidade visível entre magia e teurgia"; pp. 72-73: "os esforços comuns e os remédios comuns aos magos e teurgos"; LEWY, 1978, p. 238: "a arte mágica dos teurgos caldeus não difere essencialmente de seus adversários (os *goétios*)".

esoterismo contemporâneo[217], e se propõe a ser mais uma teoria política do que meramente um entretenimento para jovens entediados.

5.2 Teurgia e Religião

Como vimos na citação do Dillon (2007, p. 40) no subcapítulo anterior, o autor tende a identificar a teurgia à magia e a contrapor estas duas à religião e à ciência moderna. O argumento dele é de que, ao contrário da magia, a religião estaria mais próxima a uma suspensão dos interesses pessoais em benefício de uma força que ultrapasse a alma individual, enquanto a magia, pelo contrário, estaria em um contexto no qual se se concebe individualmente superior às forças da natureza a qual seria dobrada pela alma a fim de alcançar seus objetivos individuais. Também observamos que Dillon (2014, p. 18) identifica, sem ressalvas, a teurgia aos papiros mágicos, que contêm receitas mágicas para interesses pessoais. Lewy (1978, p. 238), autor do ainda mais importante estudo sobre os *Oráculos*, também identifica a teurgia com a magia, a saber a *goêtia*.

Majercik (1989, p. 22), contudo, não apenas discorda da identificação da teurgia com a magia, mas ainda identifica a teurgia à religião, isto é, a uma espécie de entrega da alma em benefício da realização de objetivos divinos. Segundo a autora, a teurgia tem um fim salvífico de purificação e salvação da alma, o que se distanciaria do propósito medíocre das fórmulas mágicas vulgares. Nas palavras dela, "a teurgia enfatiza uma atitude passiva diante dos deuses (com os deuses tomando a iniciativa [dos rituais]), enquanto que a mágica envolve coerção ou obrigação dos deuses contra sua vontade" (MAJERCIK, 1989, p. 23), e acrescenta na mesma página que, *contra goêteia*, os "ritos teúrgicos envolvem uma livre e voluntária disposição do poder divino, por meio do qual os deuses purificam o devoto e o atraem para cima". A conclusão de Majercik, mais uma vez é a de que, partindo do pressuposto de que magia e religião se definem uma contra a outra, supondo que magia é a coerção da natureza ou do divino exercida pela própria alma enquanto que a religião é a entrega da alma à vontade divina e superior, a teurgia deve ser considerada nesse sentido como um fenômeno religioso, ainda que seja de um tipo que se sente confortável em usar fórmulas mágicas (MAJERCIK, 1989, p. 23).

---

[217] Como pensa também ADDEY, 2014, p. 6 e SHAW, 1995, p. 87. Mas contrariamente ao que pensa DODDS, 1961, p. 295 e ss.. Em DODDS, 1978, p. 698: "[Lewy em seu estudo] não percebeu a útil comparação [dos *Oráculos*] com o espiritualismo moderno, que emprega as mesmas técnicas com resultados correspondentes".

Adiante, porém, ela salienta que, contrariamente a Jean Trouillard (1972, pp. 582-583), que equaliza em algum sentido a teurgia com o sacramentalismo cristão e encontra nela, como também vimos que encontrou Shaw (1993, pp. 120-121), uma noção de graça divina, a teurgia deve ser vista como um fenômeno religioso que se distingue do cristianismo. Ela concorda (MAJERCIK, 1989, pp. 23-24) com Trouillard que há semelhanças entre teurgia e cristianismo, como a já citada da suspensão do interesse da alma em benefício de uma "graça" divina, mas também pelo próprio uso de atos de ativação de rituais, como gestos, sinais e manipulação de objetos. De acordo com Trouillard, teurgia e cristianismo se distinguiriam apenas na orientação dos rituais: enquanto o cristianismo experimentaria seu fenômeno como a continuação histórica de um homem-Deus, a teurgia apenas repitiria um acontecimento mítico; com isso, contudo, Majercik concorda apenas em parte, porque ela distingue aspectos mais fundamentais na separação entre teurgia e cristianismo:

> O sacramentalismo cristão, afinal, está baseado em uma visão teísta que assume uma diferença essencial entre criador e criação. Assim, qualquer ato sacramental executado aqui embaixo deve ultimamente depender, para seu efeito, de uma irrupção do divino em uma ordem natural diversa. Em contraste com isso, a teurgia é baseada em uma visão emanacionista que concebe uma ligação "simpática" entre todos os aspectos do *kósmos*; a ênfase aqui está na mesmidade, não na diferença. Assim, a teurgia, diferentemente do cristianismo, depende não em uma intervenção do divino, mas, antes disso, em um reconhecimento da presença divina na matéria mais inferior. (MAJERCIK, p. 1989, p. 24)

De acordo com Majercik, assim, a teurgia se difere do cristianismo pelo fato de tornar visível a divindade no mundo imanente, enquanto o cristianismo se basearia em uma manifestação divina alheia ao *kósmos*. Faz bastante sentido este argumento, porque, por um lado, para a teurgia é a invocação divina nos símbolos que tornam a divindade manifesta, e é por meio desses símbolos que se efetiva o contato com a divindade. Por outro lado, porém, a teurgia, talvez ainda mais fortemente que o cristianismo, olha para o mundo material como que contendo em si um abismo ameaçador; a manifestação divina na imanência não é de deuses imanentes, mas de deuses que transcendem este abismo (*OC* fr. 163)[218], e transcendem com tal radicalidade que eles mesmos são vistos como que

---

[218] Uma questão curiosa: a matéria, para os teurgos, especialmente para Jâmblico, não parece ser de todo má, e ela é também em si um princípio e um número (em *Comm. math. sc.* 18.1-6, a matéria é o receptáculo primordial que, ao ser impressa pelo uno, gera o número; mas em *In Timaeum* fr. 38, a matéria deriva da substancialidade, *ek tês ousíotêtos*) e não constitui uma hipóstase expulsa do mundo inteligível, como acontece em Plotino. Entretanto, um abismo (βύθος/ βάθος) continua a existir, para os *Oráculos*, abaixo do *kósmos*, ameaçando engolir a alma (além do fr. 163, ver *OC* fr. 164). Este parece ser o conceito teúrgico

constituindo um outro abismo (*OC* frr. 18; 183), isto é, um domínio inalcançável que ultrapassa até mesmo o domínio das esferas celestes e do mundo etéreo.

Talvez a diferença crucial em relação ao cristianismo é que, durante a invocação dos deuses, o símbolo em que eles foram invocados se torna o próprio deus ou parte dele; quando um médium como Juliano o Teurgo fala as mensagens de Platão, é o próprio Platão que se apresenta no lugar de Juliano o Teurgo. E quando a estátua na *telestiká* é polida e nela invocada, por exemplo, Zeus, então ela em algum sentido se torna o próprio Zeus. De acordo com Jâmblico, o ritual sagrado e teúrgico é a porta (θύρα) para o deus criador de todas as coisas (θεὸν τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων), ou o pátio do bem (αὐλὴ, *DM* 291.10-12), e treina a razão para a participação e a visão (μετουσίαν καὶ θέαν) do bem, para a união (ἕνωσιν) com os deuses fornecedores (δοτῆρας) do bem (*DM* 292.1-3). O cristianismo, certamente, abominaria essa concepção, como também abominaria os transes místicos durante os quais há esta identificação teúrgica entre símbolo e simbolizado – e neste sentido, de fato, Majercik acertaria seu argumento com mais força, afinal, para o cristianismo jamais haveria qualquer acesso ou diálogo direto entre homem e deus, motivo que faz dos místicos cristãos, ao longo da história, serem considerados heterodoxos.

O cristianismo se baseia mais na obediência passiva da autoridade e portanto na distanciação entre os seres, enquanto a teurgia se fundamenta mais no conhecimento dos vínculos eróticos e na atração entre os elementos metafísicos, e isto deve servir também para distinguir a visão que ambos devem ter tido sobre a formação da *pólis* e a natureza do déspota.

Da mesma opinião da Majercik sobre o aspecto religioso da teurgia parece ser Addey (2012). Ao responder à tese de Dillon, que identificava teurgia e magia, opondo-se, a autora diz que, na visão de Jâmblico sobre os deuses e da vontade divina, “a iluminação divina é constante e sempre se manifestará se as condições apropriadas e a receptividade estão presentes” (ADDEY, 2012, pp. 144-145). Quer dizer que na teurgia a vontade divina está sempre disponível para a realização divina, e que o que o teurgo faz é tão somente trabalhar para fazer de si mesmo um receptáculo para o recebimento das potências divinas e da execução da vontade divina; este seria o princípio orientador para a manipulação dos gestos e dos objetos materiais que serviriam de símbolo. De acordo

mais próximo do conceito de matéria plotiniano. A questão a se fazer é a seguinte: seria o abismo dos *Oráculos* um adjetivo que caracteriza outro conceito ontológico (ou hipóstase) ou apenas um recurso imagético para tornar palpável o que espreita “mais abaixo”, talvez a dissolução ou perdição da alma etc.?

com Addey, a tarefa do teurgo é “revelar a vontade dos deuses, tendo antes se alinhado com a vontade divina através da realização do bem” (ADDEY, 2012, p. 145).

E, assim como Majercik, Addey concebe que a teurgia se distancia do cristianismo; nas palavas dela, a distinção é mais forte: “uma tal visão [a da teurgia] está em marcada oposição às tradições judaico-cristãs, onde a crença e a fé em Deus são axiomas centrais da religiosidade” (ADDEY, 2012, p. 147). Contrariamente à crença e à fé do cristianismo, a teurgia se fundamentaria, para ela, na descoberta, na realização e na assimilação da alma ao domínio divino por meio de contemplação e atos rituais. Ela está correta na caracterização genérica da teurgia, e em algum grau, imagino, do cristianismo; mas não vejo com justiça a afirmação de uma oposição tão grosseira entre teurgia e cristianismo. Existem nuances que devem ser levadas em conta, e talvez a primeira tarefa seria, antes de tudo, definir o cristianismo, para então fazermos as devidas comparações, o que seria a meu ver muito difícil de fazer. Estamos lidando com atitudes e interpretações metafísicas, e elas costumam variar inclusive de pessoa para pessoa dentro de uma mesma seita, tornando o presente debate bastante complicado.

Apesar de considerar a teurgia um fenômeno mais mágico e vulgar do que religioso, Dillon, no comentário ao JÂMBLICO, *In Phaedonem*, fr. 5, compara a alma pura que, de acordo com a doutrina de Jâmblico, deve novamente descer ao *kósmos* a um *boddhisatva* que desce para liderar os homens menos afortunados de volta à verdade transcendente. Entre estas almas puras, Dillon salienta ainda que Moisés, Jesus e até mesmo o Imperador Juliano seriam incluídos ao longo do tempo, e mais tarde Plotino e o próprio Jâmblico seriam descritos como tal (o adjetivo θεῖος, “divino”, descreveria estas almas) (DILLON, 1973, p. 243).

Em seu artigo sobre a inspiração jambliqueana, Sheppard (1993, pp. 138-143) estuda a divinação (μαντική), que se dá por meio do entusiasmo (ἐνθουσιασμός) e da possessão divina (θεοφορία), e que alcança o êxtase divino (ἔκστασις). De acordo com suas análises, Jâmblico concebe que durante a inspiração teúrgica os sentidos mentais são suspensos (*DM* 109.6-10), e o teurgo fica inteiramente sob a vontade divina, como um veículo ou instrumento (ὄχημα ἢ ὄργανον, *DM* 109.13) a servir para os trabalhos divinos. E, ainda durante essa possessão, ocorrem os três graus de contato com os deuses, a saber, a participação, a comunhão e a *henósis* (μετουσία ψιλή, κοινωνία, e ἕνωσις, *DM* 111.9-16) (SHEPPARD, 1993, p. 140), o que reafirma o contexto religioso em que a teurgia se encontra.

Todavia, a autora então compara esta divinação com a atividade dos grandes profetas citados por Orígenes (*Homília a Ezequiel*, GCS 8.378), e observa que há algumas diferenças entre a descrição de Jâmblico e a de Orígenes a respeito da *mántikê*: enquanto que, para Jâmblico, no momento da inspiração divina o teurgo fica fora do controle de seus sentidos, os profetas descritos por Orígenes mantêm suas faculdades mentais normalmente. E isto nos leva a outra discussão, agora a respeito da racionalidade, ou ainda "irracionalidade" atribuída por alguns autores à teurgia.

5.3 Teurgia e Racionalidade

Uma das teses centrais da teurgia, sobretudo aquela defendida por Jâmblico no debate com Porfírio, é a de que os deuses estão para além do *noûs* e de toda inteligibilidade, e de que o contato com eles deve igualmente superar toda contemplatividade. Vimos como isto orienta a hierarquia jambliqueana dos graus de virtude, a natureza henadológica dos deuses, e o *modus operandi* ritualístico e arrebatador da alma que se entrega à vontade divina e "sair de si" quando o contato com os deuses acontece.

Tendo isto em mente, autores como Dodds em *The Greeks and the Irrational* (1951), decidiram que a teurgia era uma espécie de manifesto do irracionalismo contra um helenismo cada vez mais racionalista da época, que estava focado na "teo-logia" e não na "teo-urgia". Então a teurgia visaria combater a verborragia abstrata dos teólogos que meramente pensavam e não punham em prática seus conhecimentos, ou não viviam o drama divino em si mesmo[219]. Por isso o *trabalho* (ἔργειν) divino e não o simples *falar* (λόγειν) da natureza divina. Nas palavras de Dodds, "o *De Mysteriis* [de Jâmblico] é um manifesto pelo irracionalismo, uma asserção segundo a qual a estrada para a salvação é encontrada não na razão, mas no ritual" (DODDS, 1951, p. 287), e em seguida complementa:

> Os "filósofos teóricos" têm agora debatendo por nove séculos, e o que veio disso? Apenas uma cultura visivelmente decadente, e um rastejante crescimento daqueles cristãos ἀθεότης que muito claramente sugam o sangue vital do helenismo. Como a magia vulgar é comumente o último recurso dos pessoalmente desesperados, daqueles para quem Deus e homem falharam igualmente, assim a teurgia se tornou o refúgio de uma *intelligentsia* que já sentia *la fascination de l'abîme*. (DODDS, 1951, pp. 287-288)

[219] Ver também MAJERCIK, 1989, p. 22; SHAW, 1995, pp. 4-5.

Esta afirmação de Dodds repercutiu nos estudos sobre os *Oráculos* e sobre o *De Mysteriis,* mas a tendência contemporânea é de cada vez mais desconfiar desta tese[220]. De acordo com Addey, porque a teurgia não nega o conceito de verdade; pelo contrário, o que a teurgia faz, e os neoplatônicos em geral o fazem, é identificar o conceito de verdade a um nível ontológico transcendente (o *noûs*), do qual o *lógos* ou discurso cósmico é apenas uma imagem ou uma sombra, de modo que, consequentemente, o discurso passa a ser visto como um modo imperfeito e inferior de verdade (ADDEY, 2007, pp. 32-33). Isto é, para os neoplatônicos (e para a teurgia neste caso), o apelo a meios não-discursivos (os rituais, a contemplação, a teologia negativa) não necessariamente são formas de se afastar da verdade; pelo contrário, se estes meios são capazes de fazer a alma ascender às formas inteligíveis ou aos deuses, então eles estarão servindo como meios para o alcance da própria verdade em si mesma.

Shaw assinala para algo importante, e a meu ver que se aproxima bem do ponto da teurgia. Em *Theurgy and the Soul* (1995), ele cita o trecho do *De Mysteriis* no qual Jâmblico distingue entre dois tipos de êxtases ("sair de si"), a saber, 1) um que se constitui por um mero delírio (ἀνοίας πληεροῖ) e imbecilidade (παραφροσύνης), que leva aos níveis inferiores de realidade, que causa a desordem (ἄτακτον), a confusão (πλημμελῆ) e o movimento material (ὑλικὴν κίνησιν), que é desprovida de entendimento (ἐστερημένα τῆς γνώσεως) e abandona a prudência (παραφέρεται ἀπὸ τοῦ φρονεῖν), que é instável (ἐν τροπῇ) e faz a alma decair (καταγωγὰ ψυχῆς) e se distanciar completamente dos deuses (διίστησιν ἔξω παντάπασι τῆς θείας μοίρας), 2) enquanto o outro tipo é imutável (ἄτρεπτα), se nutre de bens que ultrapassam a prudência humana (σωφροσύνης τιμιώτερα ἀγαθὰ), entrega-se à causa de todo governo (ἐπιδίδωσιν ἑαυτὰ πρὸς τὴν ἐξάρχουσαν αἰτίαν) e de toda ordem (αὐτῆς τῆς ἐν τῷ κόσμῳ διατάξεως) e se prende a prudências que transcendem as daqui (ὑπερέχουσι πάσης τῆς ἐν ἡμῖν φρονήσεως), eleva a alma (ἀναγωγά) e a conecta com os deuses (πρὸς αὐτὴν) (*DM* 158.8-159.4), e afirma que isto é uma clara refutação aos estudiosos modernos que defendem haver um "irracionalismo" na teurgia (SHAW, 1995, p. 235). Este trecho do *De Mysteriis* citado por Shaw de fato mostra que a preocupação da teurgia era salvífica e que, por isso, ela se baseava em certos princípios intuitivos pelos quais orienta as almas na *anagogê*; Jâmblico mesmo afirma que o êxtase teúrgico está em oposição a todo tipo de delírio desorientado e não

[220] ADDEY, 2007, pp. 31-33; 2014, pp. 5-6. SHAW, 1995, p. 235; 2012, p. 104.

fundamentado pela ordem. Este trecho também é uma refutação, a meu ver, dos espiritualismos contemporâneos que (estes sim!) não apenas não se fundamentam na ordem, mas *buscam e promovem a desordem*, o delírio pelo delírio, ao construírem uma absolutização da individualidade e da subjetividade em detrimento da ordem do todo (*holos*).

Conforme Shaw tentou mostrar no início de seu livro, a teurgia se propunha como processo propedêutico (1995, p. 7-15). Assim como a *paideia* platônica visava fazer a alma se assemelhar e se dirigir aos deuses (e assim à objetividade pública), fazer com que ela superasse sua condição individual para se reintegrar na totalidade cósmica, o que inclui certamente a *pólis* como microcosmo, do mesmo modo também "a teurgia esperava recuperar a positiva orientação de Platão em relação *kósmos*... à sociedade" (SHAW, 1995, p. 14). Mais adiante, Shaw diz o seguinte:

> Assim como Platão, Jâmblico acreditava que sua época estava ameaçada pela perda dos deuses, e ele ansiava pelos tempos de quando deuses e homens estavam juntos concretamente por meio do ritual. Com o platonismo teúrgico, Jâmblico tentou recapturar essa Idade de Ouro, e embora ele tenha percorrido apenas círculos platônicos, sua escola síria apresenta provavelmente a melhor síntese da filosofia e do ritual no mundo antigo tardio. No *De Mysteriis*, Jâmblico explica de um modo coerente e sistemático a *raison d'être* dos rituais que ele executava e prescrevia para os outros, e ele se esforçou por provar a necessidade destes ritos através de uma reflexão cautelosa sobre os cânones intelectuais de seu tempo: o corpus dos escritos platônico, aristotélico e pitagóricos. (SHAW, 1995, p. 15)

Não penso que o objetivo de Jâmblico se restringia a este propedêutico que Shaw defende, e estritamente nos termos dele, mas sem sombra de dúvidas este era pelo menos um dos objetivos do filósofo. Jâmblico é um pensador incrivelmente completo e complexo, muito erudito e preocupado com uma envergadura enorme de problemas de sua época; seus escritos, assim parecem, são um retalho de inúmeras doutrinas que, por meio de um amplo sincretismo, visava solucionar sinteticamente as questões presentes e, enfim, restaurar uma nova era. Ele não especulava descomprometidamente, como fazia Plotino, nem fazia exegeses e estudos históricos por prazer ou sem propósito, como no caso de Porfírio, mas escrevia procurando orientar os conceitos rumo a uma solução geral, filosófica, religiosa, política, não sem ter em foco a natureza humana em vista da qual e para a qual todas estas questões eram formuladas, solucionadas e dirigidas. Isto faz de Jâmblico um filósofo em sentido amplo, como Sócrates ou Platão, para quem a disputa sobre os deuses e sobre a *pólis* eram aspectos distintos do mesmo problema.

Smith (1993, pp. 74-86) também discute a racionalidade (o a “irracionalidade”) na teurgia jambliqueana, e cita *DM* 185.11-186.5, onde Jâmblico afirma que no nível transcendente há uma solução das contradições encontradas no mundo material. Segundo Smith, este é um argumento filosófico defendendo o uso de uma lógica transcendental, i.e. teologia no sentido teúrgico, quando os conceitos filosóficos representam fenômenos teológicos[221] (SMITH, 1993, p. 82). Deste modo, deve-se usar uma lógica transcendental para se referir à ontologia, isto é, uma lógica que dê conta dos fenômenos enquanto tais, retornando da abstração pura para a concretude da demiurgia. Assim, segundo Smith, Jâmblico prefere o uso de termos “teúrgicos” para se referir à natureza da relação entre os níveis superiores e inferiores da hierarquia henológica, como por exemplo φιλία, amizade, e ὀικείωσις assimilação. Smith salienta então que, em *DM* 211.16, o filósofo de novo ressalta a importância de φιλία que funciona διά τινος ἀρρήτον κοινωνίας (“através de uma comunhão inefável”). Em seguinda, o autor afirma que:

> O método de Jâmblico é citar ideias filosóficas familiares não como princípios das quais posições religiosas podem ser deduzidas, mas como paralelos ou ilustrações que emprestam inteligibilidade e consistência às posições religiosas. O que Jâmblico se preocupa em sustentar em termos gerais é a posição necessária do ritual do tipo físico inferior na medida em que ele mantém a primazia de uma teurgia transcendental e uma causa transcendente em operações teúrgicas. Os paralelos aduzidos são tais que enfatizam a visão dualista e a interconexão entre os dois mundos (SMITH, 1993, p. 83)

A maneira jambliqueana de usar a linguagem discursiva (*lógos*) é algo como apresentar imagens a fim de orientar a mente que, imaginando, é capaz de captar o significado (isto é, o significante, o fenômeno) daquilo que pensa, diferente, então, dos “teólogos abstratos” que permanecem presos ao discurso pelo discurso. E, nesse sentido, Jâmblico também se aproxima da concepção de Plotino sobre a linguagem discursiva, uma tal que é intuitiva (REDONDO, 2014, p. 173), se não pudermos ainda acrescentar o adjetivo “poética”.

De acordo com Smith ainda, o uso da razão discursiva não pode, no fim das contas, evitar um apelo à revelação:

> Jâmblico vinha nos preparando para a expressão da primazia da teurgia em V 21 onde, ao se voltar para uma observação da prática teúrgica, nos damos conta claramente de que todos os princípios filosóficos precedentes são paralelos para explicar os fenômenos rituais. Os fenômenos são materiais dados que estão para ser explicados, e não estabelecidos. E quando qualquer explicação

---

[221] SMITH, 1993, p. 77: “o conceito filosófico é usado para ‘explicar’ um fenômeno teológico.”

> falha, eles tomam precedência e são permitidos ficar. (SMITH, 1993, pp. 83-84)

Em outras palavras, os fenômenos teológicos precedem a explicação e são independentes do encadeamento lógico da explicação. Isto, pois, os fenômenos teológicos seguem não o irracionalismo, mas a uma outra lógica transcendental que escapa à completa compreensão da lógica discursiva. É por isso que, segundo Jâmblico, é o teurgo que detém do contato com a divindade e com o mundo noético, que detém do conhecimento transcendental do qual todos os demais dependem (μόνοι δὲ οἱ θεουργοὶ... ἀκριβῶς γιγνώσκουσι... μόνοι οὗτοι καὶ δύνανται γιγνώσκειν, *DM* 229.17-230.2). Deste modo, todas as questões filosóficas e teológicas também dependeriam do esclarecimento e da autoridade do teurgo, que funciona aqui como um perfeito déspota iluminado capaz de trazer ordem aonde houver caos.

Assim, vejo com justiça quando Sheppard (1993, pp. 138-143) defende que a *mantiká* de Jâmblico se assemelha com a *manía* platônica, enfatizando (SHEPPARD, 1993, p. 142) que Jâmblico afirma que a causa dos êxtases não são de modo algum qualquer distúrbio oriundo de humores corpóreos, como a bile (*DM* 116.6-11). Mas eu tendo a ir além, e a acreditar que a teurgia não apenas não se opõe à função que a razão executa na alma tripartite presente no livro IV da *República* de Platão (435b-445e), mas a reinstaura e a atualiza, compreendendo a razão platônica, porém, não como o raciocínio abstrato, mas como o concomitante conhecimento e governo intuitivos do *holos*, seja este *holos* o *kósmos*, a *pólis* ou mesmo a própria alma humana.

CONCLUSÃO

Este trabalho tentou, na medida do possível, evidenciar a relação entre os princípios gerais da filosofia jambliqueana com os dos seus predecessores *Oráculos Caldeus*, não sem destacar uma diferença natural que há entre, de um lado, um filósofo neoplatônico e metafísico, preocupado com abordagens e resoluções teóricas para as questões vigentes, e de outro uma doutrina fechada particularmente focada na mântica e na experimentação dos *abismos do ser* como meios de alcançar respostas para as questões contemporâneas[222].

Observamos como a teurgia tem um caráter radicalmente hierárquico e transcendentalista, um tanto pessimista no que concerne às condições existenciais dos homens, que devem se libertar das amarras materiais como quem deve se salvar de uma condição de perdição caótica, obscura, tenebrosa e abissal. O que caracteriza bem a época conturbada dos primeiros séculos da nossa era e de nenhum modo representa uma anomalia teórica e doutrinal para a época, que fervilhava de doutrinas tanto quanto ou mais radicais e “estranhas” que a teurgia, como é o caso de algumas vertentes gnósticas e, concordemos nisto, o do próprio cristianismo que agitava paixões violentas por meio de profetas iluminados[223].

Os *Oráculos* concebem no mundo sobrenatural a existência de uma tríade inteligível, separada do mundo material. Entre os dois mundos extremos, a saber o mundo material e o mundo inteligível ou empíreo, há um mundo intermediário que é o etéreo das esferas celestes e dos deuses visíveis, de modo que haja uma grande distância entre a *nóêsis* transcendente e o *lógos* imanente, e de modo também que se torna necessária o trânsito pelas aparições etéreas dos planetas, das estrelas, do sol, por onde recaem os raios inteligíveis que a tudo amarram em uma simpatia universal, um amor fulgurante.

De modo similar, Jâmblico se esforça por separar, de um lado, a alma e o *kósmos* e, de outro, o *noûs* ou intelecto, desenvolvendo uma distância entre os mundos corpóreo e inteligível que não era tão explícito em Plotino; com isto, ele provavelmente visava enfatizar nossa condição obscura e a necessidade que temos da intervenção divina e da

---

[222] Lembrando que os *Oráculos* teriam sido recebidos por Juliano o Teurgo diretamente de Platão, e que grande parte dos fragmentos são ordens dirigidas aos leigos, em suma, para que se afastem dos erros materiais e busquem as centelhas divinas, as mensagens dos *Iynx* e, assim, encontrem o caminho da salvação (σωτηρία, que tem um sentido amplo e que inclui, por exemplo, a noção de “saúde”).

[223] Para uma breve, porém muito interessante, observação do contexto histórico, vale a leitura de DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965.

nossa busca pelo contato com os deuses por meio dos rituais de purificação, invocação e possessão. Em *DM* 96.13-97.4, Jâmblico questiona mais ou menos o seguinte: pressupondo que a alma humana tivesse contato com o intelecto e, portanto, inteligisse, "o que impede que os filósofos teoréticos (θεωρητικῶς), que inteligem (νόησιν), desfrutem da união (ἕνωσιν) com os deuses?" O objetivo de Jâmblico aqui passa bem longe de uma apelação retórica, como infelizmente parece que Shaw enxerga os argumentos do filósofo sírio; o que Jâmblico tem em mente é o absurdo que ele constata entre de um lado a afirmação de que a alma, segundo Plotino e Porfírio, jamais tenha se desprendido do intelecto, e de outro o fato de que, apesar da tese deste contato, a vida humana permanece impura e longe de todas as características inteligíveis. E, deste modo, Jâmblico, seguindo os *Oráculos,* estabelece uma cadeia de seres intermediários que fazem a interconexão com os deuses que, individualmente e por si mesma, a alma é incapaz de alcançar. A alma não tem o contato estabelecido com os deuses, mas ela tem os meios para isso, o que inclui um dispositivo em si mesma que, ao ser visado durante os rituais, é capaz de invocar a divindade e travar com ela um diálogo.

Além disso, os *Oráculos* concebem o primeiro princípio como inefável (ἄρρητον), descrevendo-o por vezes como o Abismo Paterno (πατρικὸν βυθὸν, fr. 18), que está para além de toda inteligibilidade. Da mesma forma, o uno e os deuses são para Jâmblico indizíveis (ἄφθεγκτον, *DM* 248.10)[224], e exige, para o contato com eles, um salto do *noûs* para o arrebatamento final, o que acontece por intermédio da manifestação dos deuses e da possessão henádica durante o ritual.

Em vista disso, devo fazer uma consideração *a posteriori* sobre algumas especulações da Majercik (1989). Na introdução à sua tradução aos *Oráculos*, a autora ressalta a probabilidade de, no sistema caldeu, haver um princípio primeiro não monádico, masculino e paternal (*pater*), mas no mínimo diádico e bissexual (*pater* + *dynamis*), se não plenamente triádico (*pater* + *dynamis* + *noûs*) (MAJERCIK, 1989, p. 7). Em um primeiro momento, supus essa possibilidade, porque pensei nos *Oráculos* como uma teologia mais flexível e orientada para a experimentação ritualística, consequentemente com maiores possibilidades, ajustadas aos modos de percepção dos teurgos, de manifestação e recebimento dos "primeiros princípios" – pensei neles como uma doutrina mais perspectivista. E, levando adiante essa possibilidade, em meu artigo "*Oráculos Caldeus*: contexto histórico e filosofia" (2018) enfatizei essas nuances e probabilidades.

---

[224] Ver ainda DILLON, 1973, pp. 29-33.

Entretanto, embora eu ainda pense na possibilidade de um perspectivismo ritualístico (não confundir com relativismo!) por parte dos caldeus, quero deixar claro que, depois de todo este meu estudo, minha conclusão é de que a Majercik está equivocada quanto à estrutura teológica e dogmática: não apenas o contexto histórico não parece dar margem a sistemas bissexuais ou em que os princípios potenciais e femininos tenham relevância, mas a própria característica transcendentalista, etérea e intelectualista dos *Oráculos* leva a crer na vertical, firme e inabalável autoridade masculina e paterna, em detrimento de toda horizontalidade, passividade e relativismo típicos de princípios femininos como a *dynamis*. Neste ponto, penso que Dodds tenha acertado ao destacar que *Theosophia Tübingensis* 29, caso tenha de fato introduzido um princípio bissexual, se distingue firmemente dos *Oráculos Caldeus*, sendo um tal princípio "inconsistente com a teologia da transcendência caldaica" (DODDS, 1978, p. 695, n. 9). E o mesmo, consequentemente, deve ser concebido para Jâmblico, dada a semelhança doutrinal entre os princípios de um e de outro, bem como dos objetivos intelectualistas dos rituais (o uno inefável não é a dissolução das verdades noéticas, mas a afirmação de uma verdade que transcende suas múltiplas expressões e *as governa e determina*, portanto inclui uma direção e um sentido específicos aos seres que dele devêm).

Voltando ao sistema, toda a intermediação entre a alma e os mundos superiores e toda a ritualística caldaica não acontecem sem uma importante participação da faculdade imaginativa ou fantástica da alma, a *phantasía*, que é uma espécie de (vou arriscar um termo meu) "gramática" ou "língua" intuitiva por meio da qual a alma dialoga com tudo que lhe é exterior, seja o *kósmos* seja o domínio divino. A *phantasía* não deixa assim, a meu ver, de se identificar ao próprio papel do *lógos* enquanto razão discursiva: é a *phantasía* que revela o ser das coisas, com todas as suas características, inclusive os deuses! Contra uma tendência logicista da época, classificada sob o estigma da "teologia", que se limita a uma desrição fria de termos não experimentados e tampouco conhecidos, a teurgia tentava redirecionar o pensamento filosófico para a realidade cósmica e a experiência cósmica, e lutava para demonstrar na existência do *kósmos* uma demiurgia viva acontecendo permanentemente, presentemente, e o mito da criação do *Timeu* de Platão como um ritual que está a todo momento se realizando e que demanda que os seres todos *trabalhem* juntos nesse ritual divino, neste drama divino, para acompanhar a dança cósmica que envolve a todos os seres e jamais cessa de ser.

E, assim como nos *Oráculos*, para quem o contato com o divino se dá através do símbolo, a teurgia de Jâmblico introduz no sistema o uso de elementos simbólicos capazes

de fazer invocar a divindade e fazê-la se manifestar a partir do símbolo. De acordo com Lankila:

> Os teurgos caldeus originais não foram "fundadores" de algum novo fenômeno que teria sido "integrado" ao neoplatonismo como um "elemento irracional". Seu ensinamento era um forte apelo aos neoplatônicos por três razões. Primeiramente, eles forneciam para o uso dos filósofos já leitores de Platão com viés teológico um corpo de verdades teológicas, reveladas pelos próprios deuses em um momento contemporâneo e não em um passado remoto. Em segundo lugar, eles cunharam um hábil neologismo para descrever o lado prático da religião como trabalhos divinos (θεουργία) em oposição ao discurso sobre as coisas divinas (θεολογία). E, em terceiro lugar, o que mais parece impressionar os neoplatônicos no legado teorético da teurgia original caldaica é sua doutrina segundo a qual a atividade religiosa autêntica é mediada pela operação de símbolos divinos (συνθήματα, σύμβολα) encontrados em todos os nívels de realidade. A capacidade de encontrar, conhecer e usar estes sinais místicos é característica de um verdadeiro teurgo, um mestre da arte hierática. (LANKILA, 2010, p. 159)

A incorporação do elemento simbólico por parte da teurgia está ligada ao corte e distanciamento que ela faz da alma em relação ao intelecto: não é mais por uma mera introspecção mental que a alma entra em contato com os deuses, mas por meio de uma atividade, um *trabalho* executado no próprio *kósmos*. Por causa da semelhança do objeto simbólico com o deus, o objeto passa a ser como que parte do próprio deus, como que membro ou órgão (lembrando que, em grego, órgão e instrumento são o mesmo termo, ὄργανον) do sujeito intelectual que é o deus transcendente.

O grande desafio das pesquisas contemporâneas é descrever este processo de invocação no símbolo, pois o modo como um teurgo o conceberia é o que caracterizaria sua particularidade doutrinal e sua diferença em relação a outras tradições e doutrinas até mesmo dentro do neoplatonismo. Neste sentido, os trabalhos de Gregory Shaw têm a importância singular de refletir sobre a "fenomenologia" da teurgia, sobre os mecanismos psicológicos, sensações e significações que a parte teórica da teurgia representava concretamente para os teurgos.

Ademais, a meu ver, a melhor explicação que consigo pensar para o fenômeno simbólico da teurgia, por enquanto, é dizer que, da identificação fisionômica de um objeto com um deus, a sua individualidade enquanto sujeito (a sua consciência) passa para a consciência do deus, de onde o transe místico que é como um momento de "inconsciência" do indivíduo possuído – pois, em verdade, a "sua" consciência agora é a consciência de um deus, seu corpo está dirigido por este deus e não mais raciocina enquanto uma alma separada e individualizada, pois pertence ao deus como posse dele,

como parte da sua consciência – essa "inconsciência" deve ser melhor descrita, então, como "supraconsciência". Um homem como Jâmblico deve ter em algum momento se questionado o porquê de o universo ser como é e não ser diferente, o porquê de ser tal pessoa e não outra (a normatividade das leis da existência), e calculado a possibilidade de haver um universo distinto; e concluído, por fim, que não há esta possibilidade, e além do mais que todas as coisas, se fossem recriadas, seriam iguais (pelo mesmo motivo que as torna como elas já são), e onde quer que em um novo universo houvesse alguém como um Jâmblico, lá estaria sua alma e sua consciência como ela é *aqui* e *agora* (pois assim exige a lei, o *logos*). De modo que, de algum modo, a consciência dos sujeitos está relacionada à forma e à natureza sensível dos seres; e uma forma sensível similar, i.e. que expresse sensivelmente, a forma de um deus (cuja consciência eterna abrange todas as particulares) só pode fazer com que haja um "colapso" da dualidade entre transcendente e imanente, e o mesmo deus passe a controlar algo que, apesar de ser "seu", está distante dele – enquanto o sujeito, um homem, embora distante, passa a ser "posse" do deus. Pois tudo é um, e todos os seres estão em uma rede empírea de formas complementares em que cada *eidos* se torna um ser "consciente" (imanentemente) onde houver uma manifestação esquemática (*skhêma*) que lhe corresponda, o que estaria previsto na própria economia do *holos* e na doutrina do lugar natural emprestada de Aristóteles.

Enfatizo também que não vejo a teurgia muito próxima das magias vulgares, "suburbanas" da época. Mas ela visa defender as tradições populares e antigas de uma tendência cada vez mais canonizante por parte das instituições religiosas e intelectuais, que vinham substituindo já há bastante tempo um modo de vida pagão por um modo de vida mais moderno, civil, urbano, assentado no direito e nas grandes instituições. A teurgia, sobretudo a de Jâmblico, que tomou um caráter mais filosófico e político, buscava legitimar as autoridades locais e antigas, como os oráculos, os mestres filósofos etc., muito mais do que promover um espiritualismo para entediados.

A teurgia parece ser uma sistematização sincrética da legitimação de autoridades "sábias", espirituais no sentido arcaico de "xamãs" e "profetas" que guiavam os povos por meio de seu conhecimento pessoal, humano e diretamente adquirido pela experiência, a fim de combater, provavelmente, uma tendência cada vez mais racionalista e automatizante das relações públicas imperiais de uma época carente de autoridades fortes e duradouras. E, neste sentido, ela é um projeto genuinamente religioso, com propósitos que perpassam observações sobre a natureza humana, as necessidades da alma humana, visando resolver as contradições vigentes tanto na política quanto no espiritual. Deve-se

considerar semelhanças da doutrina dos *Oráculos* com os da figura de Zoroastro e, um pouco mais longe ainda, com os das autoridades ao mesmo tempo religiosas e políticas egípcias, os faraós[225].

Por estes motivos, não se poderia categorizar a teurgia como entre doutrinas irracionalistas que desejariam simplesmente romper e destruir a ordem e a razão imperantes. A teurgia tem um projeto civilizacional e o que ela nega são apenas as bases automatizantes dos sistemas filosófico-teológicos, que vinham eliminando a observação direta da alma humana e a experiência com o *kósmos* e sua realidade ontológica. Seria ainda de crer que filósofos como Jâmblico tivessem atinado para o fato de que essa tendência racionalizante da época, muito embora se julgasse muito racional, desembocaria necessariamente no caos em algum momento no futuro. E é aqui que convergimos com as especulações de Shaw em seu livro (1995) quando, por exemplo, no debate de Jâmblico com Porfírio, o autor interpreta o primeiro como visando combater uma interpretação individualista que o segundo estaria fazendo do sistema do seu próprio mestre, Plotino. O conceito de *homoiôsis theôi* (assimilação a deus), conforme compreendido por Porfírio (*De abst.* I 29.4), era uma *homoiôsis heautôi* (assimilação a si) em que o "si" (o eu individual) era visto como o próprio *noûs* divino, fazendo do egoísmo uma atitude exemplar; contra isto, Jâmblico teria desenvolvido o profundo distanciamento entre a alma humana e o intelecto divino, a fim de tornar urgente um olhar transcendente, que transcenda, em primeiro lugar, o próprio ego (SHAW, 1995, p. 13).

Neste sentido, a teurgia é um apelo para a divinização da existência humana em todos os seus aspectos, e para o que é dizer o mesmo: para uma resposta humana diante de tal realidade, uma resposta que exige uma preocupação política, filosófica e religiosa orientada para a totalidade e para a objetividade, para os problemas reais da época e para as soluções necessárias. Jâmblico foi um filósofo surpreendentemente erudito e uma personalidade aparentemente muito importante para seus contemporânicos; suas *cartas*[226]

---

[225] Em seus livros, Mircea Eliade descreve o Tempo Mítico em que as tribos antigas viviam. Por meio dos rituais, as tribos se "deslocavam" para o tempo em que os fenômenos divinos aconteciam, no mais geral das vezes no que concerne aos mitos cosmogônicos, antropogônicos e demiúrgicos. E como os rituais consituíam, senão toda, a maior parte da vida humana, as tribos estavam como que sempre vivendo os mitos, vivendo uma vida de deuses, um drama divino. A meu ver, a teurgia e a filosofia de Jâmblico enxergam a realidade de forma muito similar a destas tribos e têm um projeto para guiar os homens de volta para esse "tempo mítico", desta vez assentado nos princípios (ou mitos) de Platão.

[226] JÂMBLICO, *The Letters*, (trad.) DILLON, J., POLLEICHTNER, W., 2009. Infelizmente, não teremos oportunidade de tratar sobre elas, que sem sombra de dúvidas parecem ter uma importância ainda não mensurada para o estudo de sua filosofia. Apenas citaremos, por exemplo, que na carta 2, fr. 2, Jâmblico parece usar o termo κοινωνικά, usado comumente para a relação entre a alma e os deuses no *De Mysteriis*, para descrever uma comunhão em sentido genérico, que inclui a dos homens entre si. Este termo me parece ser chave para compreender como Jâmblico pensa ao mesmo tempo a ontologia e as questões humanas; e

demonstram preocupações reais com o governo, com as pessoas, com a direção do pensamento coletivo e o equilíbrio emocional de seus interlocutores, de modo que muito dificilmente se possa enquadrar o filósofo apenas como um representante de uma seita preocupada com delírios e entretenimento. Da mesma forma, os próprios *Oráculos Caldeus* demonstram ser uma doutrina preocupada com amplitudes similares, que exige a especialização (o conhecimento, a sensibilidade e perspicácia do teurgo) e a reta diretriz doutrinal sob a supervisão de uma autoridade que é o teurgo.

A profunda impressão que a teurgia causou é atestada pela história que girou em torno de Gemisto Pléton (1355-1452), Marsílio Ficino (1433-1499) e Giordano Bruno (1548-1600), no Renascimento, e, mais tarde, do misticismo, do Romantismo e do Idealismo alemães dos séculos XVII-XIX. Embora Plotino tenha desenhado as bases estruturais em que o neoplatonismo se desenvolveria, foi Jâmblico quem determinou a forma e o sentido finais destas bases, mesclando o misticismo contemplativo de Plotino com o misticismo ritualístico dos caldeus, não sem absorver e transformar as múltiplas doutrinas antigas como o pitagorismo e o aristotelismo.

Para terminar, deixo uma citação das *cartas*, que parecem expressar um pouco a visão-de-mundo de Jâmblico e, em algum sentido, da teurgia em geral:

> É a sabedoria, que domina a todas as outras virtudes e faz uso delas, como um olho do intelecto bem ordenando suas ordens e medidas de acordo com o mais hábil arranjo, que o discurso revela diante do nosso olhar para o presente. Ela, então, recebe sua existência principalmente do puro e perfeito intelecto; uma vez gerada, contudo, ela contempla o intelecto em si mesmo e deriva sua perfeição dele, possuindo-o como a mais nobre medida e o modelo para todas as atividades que acontecem sob o domínio dela. E se há alguma comunidade entre nós e os deuses, ela é constituída acima de tudo por esta virtude, e é de acordo com ela que nós somos particularmente assimilados a eles; é por meio dela que adquirimos discernimento do que é bom, proveitoso, nobre e dos seus contrários, e por meio dela que o julgamento em relação aos atos apropriados e o reto desenlace [deles] são realizados. E, em suma, ela tem a característica de comandar os homens e governar a estrutura como um todo de suas relações um com o outro; e, no que concerne às cidades, às moradias e à vida particular de cada indivíduo, tendo-as ajuntado segundo um modelo divino, ela as desenha em semelhança com o que é melhor, raspando algo aqui, acrescentando algo acolá, em ambos os casos fazendo tudo harmonicamente derivar do modelo. É bem razoável, portanto, afirmar que a sabedoria transforma aqueles que as possuem em deuses. (JÂMBLICO, *Letters* 4, Para Asfálio: Sobre a Sabedoria)[227]

---

me parece ter um significado profundamente religioso, que condiz com sua noção ao mesmo tempo simpática e mística da realidade.

[227] *Letters* 4, Πρὸς Ἀσφάλιον περὶ φρονήσεως "Τὴν ἡγεμὸν οὖσαν τῶν ἀρετῶν φρόνησιν καὶ χρωμένην αὐταῖς ὅλαις, καθάπερ ὄμμα νοερόν, τάξεις τε καὶ μέτρα αὐτῶν κατὰ τὴν ἐγκαιροτάην διάθεσιν εὖ διακοσμοῦσαν ἐπιδείκνυσιν ὁ λόγος ὑπ' αὐγὰς ἐν τῷ παρόντι. αὕτη τοίνυν προηγουμένην μὲν παραδέχεται τὴν ἀπογέννησιν ἀπὸ τοῦ καθαροῦ καὶ τελείου νοῦ· γενομένη δ' οὕτως εἰς αὐτὸν τὸν νοῦν ἀποβλέπει καὶ τελειοῦται ἀπ' αὐτοῦ μέτρον τε καὶ παράδειγμα αὐτὸν ἔχων κάλλιστον τῶν ἐν αὐτῇ πασῶν ἐνεργειῶν. εἰ

δέ τίς ἐστι καὶ πρὸς θεοὺς ἡμῖν κοινωνία, διὰ ταύτης μάλιστα τῆς ἀρετῆς αὕτη συνίσταται, καὶ κατὰ ταύτην διαφερόντως πρὸς αὐτοὺς ἀφομοιούμεθα· ἀγαθῶν τε καὶ συμφερόντων καὶ καλῶν καὶ τῶν ἐναντίων διάγνωσις ἀπὸ ταύτης ἡμῖν πάρεστιν, ἔργων τε προσηκόντων κρίσις καὶ κατόρθωσις δι᾽ αὐτῆς κατευθύνεται. καὶ συλλήβδην φάναι, κυβερνητική τίς ἐστι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ὅλης ἐν αὐτοῖς διατάξεως ἀρχηγός, πόλεις τε καὶ οἴκους καὶ τὸν ἴδιον ἑκάστου βίον εἰς παράδειγμα τὸ θεῖον ἀναφέρουσα διαζωγραφεῖ κατὰ τὴν ἀρίστην ὁμοιότητα, τὸ μὲν ἐξαλείφουσα, τὸ δὲ ἐναπομοργνυμένη, τὰ δὲ ἀμφότερα συμμέτρως ἀπεικάζουσα. εἰκότως ἄρα καὶ θεοειδεῖς ἀπεργάζεται τοὺς ἔχοντας ἀυτὴν ἡ φρόνησις.”

BIBLIOGRAFIA

Neoplatônicos:

DAMÁSCIO. *Commentaries on Plato's* Phaedo. Vol. 2. WESTERINK, L. G. (ed. e trad.). Amsterdam: North Holland Pub., 1977

__________. *The Philosophycal History*. ATHANASSIADI, P. (ed. trad. e notas). Atenas: Apameia, 1999

JÂMBLICO. *Theology of Arithmetic*. WATERFIELD, R. (trad.). Grand Rapids: Phanes, 1988

________. De Anima. DILLON, J. e FINAMORE, J. (ed. trad. e com.). Leiden: Brill, 2002

________. De Mysteriis. DILLON, J., CLARKE, E.C. e HERSHBELL, J. (ed. trad. e introd.). Leiden: Brill, 2003

________. In Platonis Dialogos Commentariorium Fragmenta. DILLON, J. (ed. trad. e com.). Tese de Doutorado, 1973

________. Summa Pitagorica (:*Vita pythagorica*, *De communi mathematica scientia*, *Theologoumena Arithmeticae*), ROMANO, F. (ed. e trad.). Milano: Il Pensiero Occidentale, 2012

________. *The Letters*. DILLON, J. e POLLEICHTNER, W. (ed. trad. e com.). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009

PLOTINO. *Enneads*. ARMSTRONG, A.H. (ed. e trad.). em 7 vols. Boston: Loeb Classical, Harvard University Press, 1966-1988

PORFÍRIO. *Lettera ad Anebo*. SODANO, A. R. (ed.) Napoli, 1958

PROCLO. *Théologie platonicienne Livre I*. SAFFREY, H. D. e WESTERINK, L. G. (ed. e trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1968. 1 vol.

_________. In Platonis Cratylum Commentaria. ROMANO, F. (ed. e trad.). Roma: Università Di Catania, 1989

_________. In Platonis Parmenidem Commentaria. STEEL, C. G. e VAN CAMPE, L. (ed.). Volume III, livros VI-VII e índices. Oxford Classical Texts. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009

Edições dos *Oráculos*:

DES PLACES, É. *Oracles Chaldaïques*. (Edição e tradução). Paris: Les Belles Lettres, 1971

KROLL, W. *De Oraculis Chaldaicis*. (Edição). Vratislaviae: G. Koebner, 1895 [reimpr.1962]

LEWY, H. *The Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. (Edição, tradução e comentário) Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1978 [1ª imp. Cairo: 1956]

MAJERCIK, R. *The Chaldean Oracles: text, translation, and commentary*. (Edição, tradução e comentário). Leiden: Brill, 1989

Bibliografia Secundária:

ADDEY, C. J. "Oracles, Religious Practices And Philosophy In Late Neoplatonism". *Practical Philosophy*, Harvard, 2007, pp. 31-35

___________. "The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, eds. Eugene Afonasin, John Dillon e John Finamore, Leiden: Brill, 2012, pp. 133-150

___________. *Divination and Theurgy in Neoplatonism*. London: Routledge, 2014

ATHANASSIADI, P. “The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy”, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. Polymnia Athanassiadi e Michael Frede, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 149-184

________________, *La lute pour l’orthodoxie dans le platonisme tardif: de Numénius à Damascius*. L’Âne d’Or: Collection dirigée par Alain Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2006

ARMSTRONG, A.H. “Man in the Cosmos: A Study of Some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity”, *Romanitas et Christianitas*, ed. W. den Boer, Londres, North-Holand, 1973

________________. “The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus”, *The Significance of Neoplatonism*, ed. R.B. Harris, Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1976, pp. 187-197

_________________. “Christianity in Relation to Later Platonism”, *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E.P. Sanders, Londres, SCM Press, 1980

BARACAT, J. C. Enéada *III.8 [30]: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*, introdução, tradução e notas, Campinas: Editora da UNICAMP, 2008

BARB, A.A. “The Survival of the Magic Arts”, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Ed.: Arnaldo Momigliano, Oxford: Clarendon, 1963, pp. 110-125

BAZÁN, F. G. “Jámblico y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica”, *Iamblichus The Philosopher*. eds. Henry J. Blumenthal e John F. Finamore. IOWA: The University of Iowa, 1997, pp. 129-148

BIDEZ, J. “Notes sur les mystères neoplatoniciennes”. *Rev. Belge de Phil. et d’Hist*., 7, 1928, pp. 1477-1481

________. *Cataloge des manuscrits alchimiques grecs*. Vol. 6. Bruxelas: Maurice Lamertin, 1928

_______. *La Vie de l'Empereur Julien*. Paris: Les Belles Lettres, 1930

_______. *Vie de Porphyre*. Hildesheim: Olms (1ª impr. em Gand, 1913), 1964

BOYANCÉ, P. "Théurgie et Teléstique Néoplatoniciennes", *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, pp. 189-209

BREMOND, A. "Un Texte de Proclus sur la Prière et l'Union Divine". *Recherche de Science Religieuse*, 19, 1929, pp. 448-462

BRISSON, L. "Proclus et l'Orfisme". In: *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*. Actes du Colloque International du C.N.R.S., Paris [2-4 de outubro 1985], publicado por Jean PÉPIN e Henri-Dominique SAFFREY, Paris, edição do C.N.R.S., 1987, p. 46; reimpresso em *Orphée et l'Orfisme dans l'Antiquité gréc-romaine*, Variorum Collected Studies Series, CS 476, Aldershot, Variorum, 1995

__________. *Porphyre Sentences: Études D'Introduction Texte Grec et Traduction Francaise, Commentaire*. 2 vols. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005

__________. *Introdução à Filosofia do Mito*. trad. J. C. Baracat Jr. São Paulo: Paulus Editora: 2014

BROWN, P. *The World of Late Antiquity*. Nova Iorque: Harcout Brace Jovanovich, 1971

CHARLES-SAGET, A. "La théurgie, nouvelle figure de l'*ergon* dans l avie philosophique", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H. J. Blumenthal e E. G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 107-115

__________________. "Jamblique, Doxographie et Philosophie dans le Traité De l'Âme", *Iamblichus The Philosopher*, eds. Henry J. Blumenthal e John F. Finamore. IOWA: The University of Iowa, 1997, pp. 121-128

CLARKE, E. C. *Iamblichus De Mysteriis: A Manifesto of the Miraculous*. Aldershot: Ashgate, 2001

CORBIN, H. *Avicenna and the Visionary Recital*, tr. W. Trask, Dallas: Spring Publications, 1980

CREMER, F. W. *Die Chaldaïschen Orakel und Jamblich* De Mysteriis. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1969

CUMONT, F. "*La Théologie Solaire du Paganisme Romain*". Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Première série, Sujets divers d'érudition. Tome 12, 2e partie, 1913, pp. 447-479

__________. *Oriental Religions in Roman Paganism*, Londres: Routledge, 1911

DILLON, J. M. "Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads", *Phronesis* XVII, 1972

____________. *The Middle Platonists*. Londres: Duckworth, 1977

____________. "Iamblichus and Henads Again", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H. J. Blumenthal e E. G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 48-54

____________. "Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections", *The International Journal of the Platonic Tradition* 1. Leiden: Brill, 2007, pp. 30-41

____________. "Iamblichus of Chalcis and his school", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd Gerson, vol.1, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 358-374

____________. "The Divinizing of Matter: Some Reflections on lamblichus' Theurgic Approach to Matter", *Seele und Materie im Neuplatonismus*, 2016, pp. 177-188

____________. “The Platonic Philosopher at Prayer”, *The Platonic Theories of Prayer*. Ed.: John Dillon e Andrei Timotin. Leiden: Brill, 2016, pp. 7-25

DODDS, E. R. “Theurgy and its Relationship to Neoplatonism”, *Journal of Roman Studies*, 37, 1947, pp. 55-69; rpt. in E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Boston: Beacon Press, 1957, pp. 283-311

___________. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley e Los Angeles: California University Press, 1951

___________. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. New York: Cambridge University Press, 1965

___________. “New Light on the ‘Chaldean Oracles’”. *Harvard Theological Review*, 54, 1961, pp. 263-273, reimp. in LEWY, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Paris: Brepols Publisher, 1978, pp. 693-701

DORNSEIFF, F. *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2ª ed., Leipzig, 1925, reimpr. 1975

EITREM, S. “Die *sústasis* und der Lichtzauber in der Magie”. *Symbolae Osloenses*, 8, 1929, pp. 49-53

________. “La Théurgie chez les Néo-Platoniciennes et dans les Papyrus Magiques”. *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, pp. 49-79

FEICHTINGER, H. “Οὐδένια and *humilitas*: Nature and Function of Humility in Iamblichus and Augustine”, *Dionysius* 21, 2003, pp. 123-160

FESTUGIÈRE, A. J. *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris: Librarie Lecoffre, 1950-1954

________________. "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/Vie siècles". *Museum Helveticum* 26, 1969, pp. 281-296. Rpt. in A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque* (Paris 1971), pp. 535-550

FINAMORE, J.F., JOHNSTON, S. I. "The *Chaldaean Oracles*", *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd Gerson, vol.1, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 161-173

FINAMORE, J. F. "Iamblichus on Light and the Transparent", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*. Eds.: H. J. Blumenthal e E. G. Clark. Bristol: Bristol Classical Press, 1993, pp. 55-64

FINAMORE, J. F. "The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy", *Iamblichus The Philosopher*, eds. Henry J. Blumenthal e John F. Finamore. IOWA: The University of Iowa, 1997, pp. 163-176

_______________. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico: Scholars Press, 1985

_______________. "Iamblichus on the Grades of Virtue", *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, eds. Eugene Afonasin, John Dillon e John Finamore, Leiden: Brill, 2012, pp. 113-132

GEORGE, L. "Listening to the Voice of the Fire: Theurgical Fitness and Esoteric Sensitivity", *History of Platonism: Plato Redivivus*. Eds.: R. M. Berchman e J. F. Finamore. New Orleans: University Press of the South, 2005, pp. 287-303

GERSON, L. P. *Plotinus*. New York: Routledge, 1994

GEUDTNER, O. *Die Seelenlehre der Chaldaïschen Orakel*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1971

HADOT, P. *Porphyre et Victorinus*. Deux vol. 25 X 16,5 de 504 et 176 pp. Paris, Études augustiniennes, 1968

________. "Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaiques". In: LEWY, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Paris: Brepols Publisher, 1978, pp. 703-720

________. *A Filosofia como Maneira de Viver*. Trad.: Lara Christina de Malimprensa. São Paulo: É Realizações, 2016

HAUSCHILD, Á. K. "Os *Oráculos Caldeus*: contexto histórico e filosofia", *CODEX – Revista de Estudos Clássicos*, vol. 6, nº 1, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018, pp. 51-74

HIRSCHLE, M. *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus,* Meisenheim am Glan, 1979

JOHNSTON, S. I. *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1990

LANKILA, T. "Hypernoetic Cognition and The Scope of Theurgy in Proclus", *Arctos*, 44, 2010, pp. 147-170

LARSEN, B. D. *Jamblique de Chalcis. Exégète et Philosophe*. 2 vols. pp. 510, 137. Aarhus: Universitetsforlaget, 1972

___________. "Jamblique dans la Philosophie Antique Tardive". In: REVERDIN, O. (Éd.) *De Jamblique a Proclus*. Entretiens de la Fondation Hardt, XXI, Genève, 1974

LIEFFERINGE, C. V. *La Théurgie: Des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Kernos Supplément 9, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1999

MAGEE, G.A. *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 2001

MAGGI, C. "Iamblichus on Mathematical Entities", *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, eds. Eugene Afonasin, John Dillon e John Finamore, Leiden: Brill, 2012, pp. 75-90

MILLER, P.G. "In Praise of Nonsense", *Classical Mediterranean Spirituality*, pp. 481-505

MOREIRA, J. C. *Filosofia e Teurgia no* De Mysteriis *de Jâmblico: Um estudo dos Livros I, II e III* (dissertação de mestrado) PUC-SP: São Paulo, 2013

NARBONNE, J-M. *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Boston-Leiden: Brill, 2011

________________. *A Metafísica de Plotino,* trad. Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014a

________________. "Matter and evil in the Neoplatonic tradition", *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Eds.: P. Remes e S. Slaveva-Griffin, Londres e New York: Routledge, 2014b, pp. 231-244

NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de mysteriis*. Stuttgart: Tebner, 1991

NILSSON, M. P. *Geschichte der griechischen Religion*. 2 vols. 2ª ed. München: Beck, 1955-1961

O'MEARA, D. J. "Aspects of Political Philosophy in Iamblichus", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H. J. Blumenthal e E. G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 65-73

______________. *Platonopolis*, Oxford: Clarendon Press, 2003

REDONDO, J. M. "The Transmission of Fire: Proclus' Theurgical Prayers", *The Platonic Theories of Prayer*. Ed.: John Dillon e Andrei Timotin. Leiden: Brill, 2016, pp. 164-191

RIST. J. M. "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul", *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*. Eds:H. J. Westra Leiden: Brill, 1992, pp. 135-161

_________. "Mysticism and Transcendence in Later Platonism", *Hermes*, 92, 1964, pp. 213-225

ROMANO, F. "Metafisica e Matematica in Giamblico", *Iamblichus The Philosopher*, eds. Henry J. Blumenthal e John F. Finamore. IOWA: The University of Iowa, 1997, pp. 47-64

SAFFREY, H-D. "Abamon, pseudonym de Jamblique", *Philomathes: Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*. Eds: Robert B. Palmer, Robert Hametho-Kelly. The Hague: Nijhoff, 1971, pp. 227-239

____________. "Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques". *Revue des Études Augustiniennes*, XXVI, 1981, pp. 209-225

SAFFREY, H. D., SEGGONDS, A-P. *Marinus: Proclus ou Sur Le Bonheur*. Paris: Les Belles Lettres, 2002

SANDWELL, I., *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

SENG, H. "ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ῾ΥΛΗ: au sujet du dualism dans les *oracles chaldaïques*", χώρα, REAM, *Dualismes*, pp. 279-304

SHAW, G. "The Geometry of Grace: A Pythagorean Approach to Theurgy", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H. J. Blumenthal e E. G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 116-137

_________. *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1995

_________. "The Role of *aesthesis* in Theurgy", *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, eds. Eugene Afonasin, John Dillon e John Finamore, Leiden: Brill, 2012, pp. 91-112

SHEPPARD, A. "Iamblichus on Inspiration: *De Mysteriis* 3.4-8", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H. J. Blumenthal e E. G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 138-143

____________. "*Phantasia* and Mathematical Projection in Iamblichus", *Iamblichus The Philosopher*, eds. Henry J. Blumenthal e John F. Finamore. IOWA: The University of Iowa, 1997, pp. 113-120

SMITH, A. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974

______, A. "Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*", *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, eds. H. J. Blumenthal e E. G. Clark, Londres: Bristol Classical Press, 1993, pp. 74-86

STROUMSA, G. G. "Chaldaean Oracles", resenha sobre LEWY (1978), *Numen*, vol. XXVII, fasc. 1, 1980, 167-172

STRUCK, P. *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton: Princeton University Press, 2004

TAORMINA, D. "I Greci a scuola degli Egizi e dei Caldei. Giamblico e la materia primordiale". L.S.S. H. Seng (ed.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*. Heidelberg: Winter, 2016, pp. 259-291

THEILER, W. "Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios". *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Klasse XVIII, 1, Halle, 1942

TIMOTIN, A. "la théorie de la prière chez Jamblique: Sa fonction et sa place dans l'histoire du neoplatonisme", *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, nº 3, Quebec: Université Laval et Faculté de téologie et de sciences religieuses, 2014, pp. 563-573

TROUILLARD, J. *L'Un et L'âme selon Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1972

VAN DEN BERG, R. M. “Proclus, *In Platonis Timaeum Commentari* 3.333.28ff.: The Myth of the Winged Charioteer according to Iamblichus and Proclus”, *Iamblichus The Philosopher*, eds. Henry J. Blumenthal e John F. Finamore. IOWA: The University of Iowa, 1997, pp. 149-162

___________________. *Proclus' Hymns*. Ensaios, tradução e comentários, Leiden: Brill, 2001

WESTERINK, L. G. *The Greek Commentaries on Plato's* Phaedo. 2 vols. Amsterdan: North-Holland Pub. Co., 1976-1977

WISSE, F. “Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism I: Cryptography”, *Enchoria*, 9, 1979, pp. 101-109

TRADUÇÃO: OS *ORÁCULOS CALDEUS*

A seguinte tradução dos *Oráculos Caldeus* se baseia sobretudo na edição de Ruth Majercik (1989), mas coteja também a edição de Des Places (1971). Apenas em alguns momentos preferi me distanciar da primeira, seja por crer que sua tradução esteja imprecisa ou, ainda em outros casos, porque a complexidade do texto original grego exige uma maior exploração do seu amplo e multifacetado sentido, impulsionando-me a testar novas opções.

Incluo também os trechos de apoio dos filósofos que citam os fragmentos, textos que permitem muitas vezes um maior esclarecimento do significado do oráculo, ou pelo menos como ele foi interpretado pelo filósofo (nem sempre de maneira exata).

Para os fragmentos discutíveis, não totalmente críveis como sendo caldeus, podendo se tratar de repetições ou acréscimos feitos por filósofos e comentadores, há um asterisco (*) ao lado do número do fragmento.

Nestes dois casos eu sigo a edição de Majercik. Para as discussões acerca destas questões e outras ainda, ler o comentário que Majercik faz de cada um dos fragmentos na segunda parte de seu trabalho: MAJERCIK, R. *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary*. Leiden: Brill, 1989.

FRAGMENTOS

1

(p. 11 Kr. = Damáscio I.154.14-26)

Μαρτυροῦνται δὲ οὖν καὶ οἱ αὐτοὶ (sc. ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς Χαλδαϊκος καὶ οἱ μετ’ αὐτόν) τοὺς θεούς, ἐν οἷς ἔπεσι λέγουσι πρὸς τὸν θεουργόν·

Ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει·
ἢν γὰρ ἐπεγκλίνῃς σὸν νοῦν κἀκεῖνο νοήσῃς
ὥς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἀλκῆς
ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν.
Οὐ δὴ χρὴ σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο
ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῇ φλογὶ πάντα μετρούσῃ
πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο· χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι
οὐκ ἀτενῶς, ἀλλ' ἁγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα
σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν,
ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει.

2

(p. 51 Kr. = Damáscio I.155.11-15)

Ἑσσάμενον πάντευχον ἀκμὴν φωτὸς κελάδοντος,
ἀλκῇ τριγλώχινι νόον ψυχήν θ’ ὁπλίσαντα,
πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ’ ἐπιφοιτᾶν
ἐμπυρίοις σποράδην ὀχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν.

φησὶ καὶ τὰ τοιαῦτα αὐτῆς ὁ χρησμῳδῶν θεός.

3

(p. 12 Kr. – Psello. *P.G.* 122.1144a 8-9)

... ὁ πατὴρ ἥρπασσεν ἑαυτόν,
οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ.

4

(p. 13 Kr. = Proclo. *In Alc.* 37 [84.12-14 Cr] W.; cf. *Th. pl.* 365. 3-4)

πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις τὸ μέσον κεκλήρωται· καὶ ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς συνάπτει τὸν πατέρα καὶ τὸν νοῦν,

ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου.

1

E então também eles (a saber, Jâmblico e seus sucessores nos comentários sobre os *Oráculos Caldeus*) testemunham os deuses nos versos que dizem ao teurgo:

> "Pois há um inteligível que tu deves conhecer por meio da flor do intelecto; pois, se inclinares teu pensamento para ele como [ele] sendo uma coisa dentre as demais, não o conheces; pois trata-se da potência da força visível por toda parte e que ilumina [o todo] através de partes inteligíveis. Não é com a brutalidade que se deve conhecer aquele inteligível, mas com a flama totalmente estendida do intelecto que mede todas as coisas exceto aquele inteligível; vir-se-á a conhecer não com forte tensão, mas, mantendo distantes os olhos puros da alma, estendendo o pensamento vazio para o inteligível a fim de apreendê-lo, uma vez que ele subjaz fora do pensamento."

2

> "Vestido plenamente até a cabeça pela luz clamorosa, armado no pensamento e na alma com uma força de três pontas, deves lançar em transe o símbolo da tríade por inteiro, não transcorrendo os canais empíreos disperso, mas concentrado."

E diz estas coisas o deus proferidor sobre ele (o conhecimento inteligível).

3

> "... o pai arrebatou a si mesmo, não tendo fechado em sua potência inteligível o próprio fogo."

4

Pois em toda parte a potência mira o centro; e nos inteligíveis ela conecta o pai e o intelecto,

> "pois a potência está com aquele, enquanto o intelecto vem daquele."

5
(p. 13 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.57.30-58.3)

(1) ... οὐ γὰρ ἐς ὕλην
πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἑὴν δύναμιν κατακλείει
ἔργοις ἀλλὰ νόῳ· νοῦ γὰρ νόος ἐστὶν ὁ κόσμου
τεχνίτης πυρίου.

φησὶ τὸ λόγιον.

6
(p. 22 Kr. = Simplício. *In Aristotelis de caelo* II.1.375.18-22 Heiberg)
διακρίνων μὲν καὶ ἀνέχων (sc. Ἄτλας) τὸν οὐρανὸν ἀπὸ τῆς γῆς, ὡς μὴ ἐπισυγχεῖσθαι τὰ ἄνω τοῖς κάτω·

(1) ὡς γὰρ ὑπεζωκώς τις ὑμὴν νοερὸς διακρίνει,

κατὰ τὸ λόγιον,

(2) πῦρ πρῶτον καὶ πῦρ ἕτερον σπεύδοντα μιγῆναι.

7
(p. 14 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1140c 10-11)

(1) Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε
δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληΐζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.

8
(p. 14 Kr. = Proclo. *In Crat.* 51.26-30)
καὶ ἡ μυστικωτάτη παράδοσις καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν φῆμαι λέγει ὡς

(1)... δυὰς παρὰ τῷδε κάθηται·

καὶ φησίν·

(2) ἀμφότερον γὰρ ἔχει, νῷ μὲν κατέχειν τὰ νοητά,
αἴσθησιν δ' ἐπάγειν κόσμοις.

5

> “... pois o fogo primordial e transcendente não resguarda sua potência na matéria por meio do trabalho, mas do intelecto; pois o pensamento do intelecto [transcendente] é o artífice do *kósmos* ígneo,”

diz o oráculo.

6

(Atlas) distingue e separa o céu da terra a fim de que não se confunda as coisas de cima com as de baixo:

> “pois como uma membrana circundante e inteligível ele distingue”

segundo o oráculo,

> “o fogo primeiro e o outro fogo que anseiam por se mesclar.”

7

> “Pois o pai aperfeiçoou a todas as coisas e legou-as ao segundo intelecto, aquele que vós – todos da raça dos homens – considereis ser o primeiro.”

8

Também a mais mística tradição – os *Oráculos* dos deuses – nos diz que

> “...ao lado deste um senta uma díada.”

E diz:

> “pois ela tem uma dupla função: ela mantém os inteligíveis no intelecto e traz sensação ao *kósmos*.”

9

(Proclo. *In Parm.* VII, ed. C. Steel, V.2.512.89-94

= Klibansky-Labowsky, 58.25-30; cf. H.D. Saffrey, *REA*, XXVII, 1981, p. 222)

Merito igitur neque nomen ipsi possibile adducere, tamquam adaptari potens; hoc itaque, quod ultra omnia et soli ‘le unum’ potens efferibile fieri desiderantibus eloqui quod ineloquibile, non Plato solummodo, sed et dii appellaverunt sic. Ipsi enim sunt responsa dantes sic:

> (1)... omnia enim ex uno entia e converso ad unum vadentia secta sunt, sicut intellectualiter, in corpora multa.

9a

(Proclo. *In Parm.* VII, ed. C. Steel, V.2.512.94-97

= Klibansky-Labowsky, 58.30-33; cf. H.D. Saffrey, *REA*, XXVII, 1981, p. 222)

et nobis consulentes seponere quidem anime multitudinem, intelligentiam autem mostram sursumducere et circumducere in unum (dicentes):

> (1) neque in tuo intellectu detinere multivarium aliud, sed anime noema in unum ampliare.[228]

10

(p. 15 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1145a 4)

> (1) ... εἰσὶν πάντα ἑνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα.

11

(p. 15 Kr. = Proclo. *In Alc.* p. 23 [51.8-11 Cr.] W; cf. Proclo. *In Eucl.* 98.17 F.)

> (1) Τἀγαθὸν αὐτὸ νοοῦσα ὅπου πατρικὴ μονάς ἐστι.

τὸ λόγιόν φησι.

12

(p. 15 Kr. = Damáscio II.29.15-18; cf. Proclo. *In Eucl*. 99.1-2 F.)

ὡς δὲ ἐν τούτῳ μένουσα (sc. ἡ ὀλότης) τῷ κινεῖσθαί τε καὶ ὁρμᾶν καὶ τετάσθαι πρὸς γέννησιν αἰών ἐστιν·

> (1) ... ταναὴ (γὰρ) μονάς ἐστιν καὶ δύο γεννᾷ.

(κατὰ τὸ λόγιον). Διὸ καὶ τὸ μένειν ἀεὶ τῇ ἀόκνῳ στροφάλιγγι πᾶσι χαρίζεται, κατὰ τὴν αὐτὴν χρησμῳδίαν.

---

[228] Theiler (Klibansky-Labowsky, p. 94) reconstrói o grego: μηδ' ἐν σῷ νῷ καταΐσχειν (= Des Places, fr. 9). Mas Tardieu (Lewy, 1978, p. 679) considera ser problemática esta reconstrução e sugere a continuação do uso do fragmento latino. Majercik (=fr. 9a) grafa em latim e cita o grego no comentário.

9

Não é possível atribuir um nome exato (ao uno) que seja adequado (a ele); assim, aquele que está para além de todas as coisas e pode ser indicado apenas pelo termo ‘uno’ por aqueles que desejam exprimir o inexprimível, não apenas Platão, mas também os deuses têm falado deste modo. Pois [os deuses] como resposta dão o seguinte:

> “pois todas as coisas que devém do uno e, reciprocamente, retornam a ele,
> são divididas, digamos que inteligivelmente, em muitos corpos.”

9a

E (os deuses) nos orientam a pôr de lado a multiplicidade na alma e a elevar nossa capacidade intelectual e conduzi-la ao uno:

> “Não detenhais em teu intelecto o outro multiforme”, dizem, “mas estendeis
> a inteligência da alma até o uno.”

10

> “... pois são todas as coisas geradas de um fogo.”

11

E agora dentre os inteligíveis e os deuses subsistem três naturezas, e a primeira é caracterizada pelo bem:

> “pensando o bem ele mesmo, onde a mônada paterna está”,

diz o oráculo.

12

Uma vez que (a totalidade) que permanece neste movimento, desejo e tensão em direção à geração é a eternidade:

> “... (pois) é extensível a mônada que gera a dualidade”

(segundo o oráculo). Por isso todas as coisas são obrigadas a permanecer sempre em vira-volta incansável, segundo esta expressão oracular.

13
(p. 15 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1145d 7)

(1) Οὐ γὰρ ἀπαὶ πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελές τι τροχάζει.

14
(p. 15 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1141 d 6)

(1) Πατὴρ οὐ φόβον ἐνθρῴσκει, πειθὼ δ’ ἐπιχεύει.

15
(p. 15 Kr. = Proclo. *In rem p.* I.27.27-28.2)
‘πᾶς θεὸς ἀγαθός’, καὶ τῶν λογίων τῷ ἀξιώματι μαρτυρούντων, ἐν οἷς αἰτιώμενα τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀσέβειάν φησιν·

(1) Οὐδ' ὅτι πᾶς ἀγαθὸς θεὸς εἰδότες· ἆ, ταλαεργοί,
νήψατε ...

16
(p. 16 Kr. = Proclo. *In Crat.* 63.25-26)
δηλαδὴ τὸν ὑπερουράνιον τόπον καὶ ὅσα

(1) ... τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ
τῶν πατέρων ...

17
(p. 19, n.1 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.18.25)

(1) ... τῷ δὲ νοοῦντι τροφὴ τὸ νοητόν.

κατὰ τὸ λόγιόν ἐστι.

18
(p. 18 Kr. = Proclo. *In Crat.* 57.25-26;
cf. Damáscio II.16.6 [ὑπὲρ κόσμιον] + 65.16 [ὑπέρκοσμον])

(1) οἳ τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες.

λέγει πρὸς αὐτοὺς (sc. τοὺς νοεροὺς θεοὺς) ὁ ὕμνος.

13

“pois nada que corre a partir do princípio paterno é imperfeito.”

14

“O pai não salta no medo, mas derrama persuasão.”

15

‘Todo deus é bom’, e os *Oráculos* testemunham este axioma no qual eles culpam a impiedade dos homens dizendo:

“não sabes que todo deus é bom; ó jumentos de carga, ajuizai-vos...”

16

Claramente o lugar supra-celeste e as coisas

“... no silêncio nutritivo dos pais...”

17

“... aos que conhecem, o inteligível é alimento.”

segundo o oráculo.

18

“Vós (deuses), que enxergais o abismo paterno supracósmico, conhecei-lo.”

fala o hino para eles (os deuses intelectuais).

19

(p. 19, n. 1 Kr. = Damáscio II.16.15-16)

εἴρηται γὰρ (παρ’ αὐτῶν τῶν θεῶν)

(1) τόνδε νοεῖ πᾶς νοῦς θεόν ...

20

(p. 11 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.102.10-12;
cf. Damáscio II.16.20-21; 57.26-28)

(1) Οὐ γὰρ ἄνευ νοός ἐστι νοητοῦ, καὶ τὸ νοητὸν
οὐ νοῦ χωρὶς ὑπάρχει ...

κατὰ τὸ λόγιον.

20 *bis*

(Damáscio II.16.18)

λέγεται γὰρ εἶναι (sc. ὁ πατήρ)

(1) ... νοητόν, ἔχων τὸ νοοῦν ἐν ἑαυτῷ.

21

(p. 19 Kr. = Damáscio I.147.27-148.1; cf. 153.20; 235.4; 275.28)

(1) ... πάντ’ ἐστὶ γάρ, ἀλλὰ νοητῶς.

φησὶ τὸ λόγιον.

22

(p. 18 + n. 1 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.243.16-21 + *In Parm.* 1091.6 + 8 Co.²)

Οὕτω καὶ ἐν τοῖς λογίοις αἱ ἐνέργειαι τῶν θεῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς ὑπ’ αὐτῶν δηλοῦνται διὰ τοῦ εἰπεῖν, ὡς ὅταν λέγῃ·

(1) Εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα,
<πρωτίστου πατρὸς> ἀϊδίου νῷ πάντα κυβερνῶν·
οὗ τὸ θέλειν κατένευσε καὶ ἤδη πάντ’ ἐτέτμητο.

23

(Dídimo. *De Trinitate* II.27; *P.G.* 39.756a)

(Εἰσὶν δὲ οἱ στίχοι χρησμοῦ οὕτως)·

(1) ὄφρα τὰ πάντα τριὰς συνέχῃ κατὰ πάντα μετροῦσα.

19

Pois diz-se (entre os próprios deuses)

> “todo intelecto conhece este deus...”

20

> “pois o intelecto não existe sem o inteligível, e o inteligível não subsiste separado do intelecto.”

segundo o oráculo.

20 *bis*

Pois diz-se que (o pai) é

> “... inteligível, tendo em si mesmo o cognoscente.”

21

> “... pois ele é todas as coisas, mas inteligivelmente,”

diz o oráculo.

22

Desse modo, também nos *Oráculos* as atividades dos deuses e do próprio pai são reveladas por eles por meio do falar, como quando diz:

> “pois o intelecto do pai disse para que todas as coisas se repartissem em três, pilotando todas as coisas com o intelecto do eterno pai primordial; [ele] estabeleceu seu querer e imediatamente todas as coisas foram cortadas.”

23

(Os versos do oráculo são assim):

> “a fim de que a tríade conecte todas as coisas ao medir todas as coisas.”

24

(p. 43 Kr. = Damáscio I.291.11-13)

καὶ τίς ἡ μέση δυάς; ἡ συνοχικὴ φύσις καὶ ἡ τελεταρχική, αὕτη μὲν διορίζουσα τὴν συνοχὴν

(1) εἰς ἀρχὴν καὶ τέρμα καὶ εἰς μέσα τάξει ἀνάγκης.

25

(p. 46 Kr. = Proclo. *In Tim.*. III.316.9-10)

ὥσπερ δή φησι καὶ τὸ λόγιον·

(1) Ταῦτα πατὴρ ἐνόησε, βροτὸς δέ οἱ ἐψύχωτο.

26*

(Lido. *De mens.* II.6; 23.10-12 W.)

πρὸς γὰρ τὸν ἅπαξ ἐπέκεινα ὁ Πρὸκλος οὕτω·

(1) Μουνάδα γάρ σε τριοῦχον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος.

27

(p. 18 Kr. = Damáscio. I.87.1-4; cf. II.87.14)

εἴτει πατήρ ἐστι καὶ δύναμις καὶ νοῦς, εἴη ἂν τὸ πρὸ τούτων, ὁ εἷς πατὴρ ὁ πρὸ τῆς τριάδος·

(1) Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει.

φησὶ τὸ λόγιον.

28

(p. 18 Kr. = Lido. *De mens.* II.8; p. 28.1-5 W.)

πάντα γὰρ τὰ νοητὰ ἐν τῇ τριάδι περιέχεται καὶ πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐν τῇ τάξει ταῦτῃ προελήλυθεν, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις·

(1) Τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος κόλποις ἔσπαρται ἅπαντα.

29

(p. 18 Kr. = Lido. *De mens.* II.8; p. 28.6-7 W.)

καὶ πάλιν·

(1) Τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασσεν.

24

E quem é a díada intermediária? É a natureza conectora e teletárquica que separa a conexão

> "em início, fim e meio segundo a ordem da necessidade."

25

E como de fato diz o oráculo:

> "o pai pensou estas coisas, então deu vida a um mortal."

26*

Pois sobre o uma-vez-transcendente Proclo [diz] assim:

> "pois vendo-te mônada triádica, o mundo te honrou."

27

Onde quer que esteja o pai, a potência e o intelecto, haverá aquele que é anterior a estes, o pai uno que é anterior à tríade:

> "pois em cada mundo lampeja uma tríade governada por uma mônada."

diz o oráculo.

28

Pois todos os inteligíveis estão compreendidos na tríade, e todo número divino provém nessa ordem, como também o próprio Caldeu [diz] nos *Oráculos*:

> "pois provindo desta tríade semeiam-se todas as coisas para dentro do útero."[229]

29

E de novo:

> "pois o pai misturou todo sopro provindo desta tríade."[230]

---

[229] Majercik traduz "For in the womb *of* this triad all things are sown" (grifo meu), traduzindo ἐκ por 'of', um pequeno deslize. Mais correto seria substitui-lo por 'from'.

[230] De novo, Majercik traduz "For *in* this triad the Father has mixed every breath" (grifo meu), quando ἐκ está marcando procedência ou originariedade.

30
(p. 19 Kr. = Damáscio II.67.1-3)
Διόπερ οὐδὲ πηγὴ μία τῶν πολλῶν αὕτη γε, ἀλλὰ

(1) πηγὴ τῶν πηγῶν

καὶ πηγῶν ἁπασῶν, κατὰ τὸ λόγιον,

(2) μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα.

31
(p. 15 Kr. = Damáscio II.63.20-23)
ἡ τρίτη τάξις ἀπὸ τῆς πρώτης καὶ τῆς δευτέρας ὁμοῦ πρόεισιν·

(1) Ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμα πρώτης
οὔσης οὐ πρώτης, ἀλλ' οὗ τὰ νοητὰ μετρεῖται.

32
(p. 19 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.420.11-16)
Ἡ τρίτη τοίνυν τριὰς ἡ νητὴ τὸ αὐτοζῷν, περὶ ἧς καὶ τὰ λόγιά φησιν, ὅτι

(1) Ἐργάτις, ἐκδότις ἐστὶ πυρὸς ζωηφόρου <αὕτη>,
καὶ τὸν ζῳογόνον πληροῦσ' Ἑκάτης ..... κόλπον
.... ἐπιρρεῖ τοῖς συνοχεῦσιν
ἀλκὴν ζειδώροιο πυρὸς μέγα δυναμένοιο.

33
(p. 19 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.12.16-19)
ἡ μὲν οὖν ἐν τῷ δημιουργῷ τέχνη μένει τε ἐν αὐτῷ καὶ αὐτός ἐστι, καθ’ ἣν καὶ

(1) ... ἐργοτεχνίτης,

ὑπὸ τῶν λογίων ἐπονομάζεται καὶ

(2) κόσμου τεχνίτης πυρίου ...

34
(p. 20 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.451.17-22)
οὕτω δὲ καὶ τὰ λόγια τὸν μέγιστον τοῦτον θεὸν ‘πηγὴν πηγῶν’ προσαγορεύει καὶ μόνον ἀπογεννῆσαι τὰ πάντα φησίν·

(1) Ἔνθεν ἀποθρῴσκει γένεσις πολυποικίλου ὕλης·
ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῖ πυρὸς ἄνθος
κόσμων ἐνθρῴσκων κοιλώμασι· πάντα γὰρ ἔνθεν
ἄρχεται εἰς τὸ κάτω τείνειν ἀκτῖνας ἀγητάς.

30

Portanto, não se trata de uma fonte entre muitas [fontes], mas de uma

> "fonte de fontes"

e de todas as fontes, segundo o oráculo,

> "o útero que compreende a todas as coisas."

31

A terceira ordem provém ao mesmo tempo da primeira e da segunda ordens:

> "a partir de ambas estas mana a ligadura da primeira tríade, que não é realmente a primeira, mas aquela em que os inteligíveis são mensurados."

32

E então a terceira tríade é o inteligível auto-gerado, segundo a qual os *Oráculos* dizem que

> "é um trabalhador dador do fogo possuidor-de-vida que preenche o útero gerador-de-vida de Hécate... derrama nos conectores a força do fértil e muito poderoso fogo."

33

Então a arte no demiurgo permanece nele e é ele próprio, sentido no qual ele também é chamado de

> "... engenhoso trabalhador"

pelos *Oráculos*, e

> "artífice do *kósmos* ígneo..."

34

Desse modo também os *Oráculos* se dirigem a este grandioso deus como "fonte de fontes" e dizem que ele sozinho fez gerar todas as coisas:

> "é daí (i.e. 'fonte de fontes') que salta a geração da matéria multifacetada; daí que o furacão[231], varrendo tudo ao redor, ofusca a flor do fogo que mergulha nos buracos vazios dos mundos; pois daí todas as coisas principiam a estender para baixo maravilhosos raios luminosos."

[231] πρηστὴρ: furacão. Majercik traduz por 'lightning-bolt'. Trata-se de um termo difícil de traduzir, pois significa estritamente o furacão, mas um furacão acompanhado por raios, de onde surge o termo *prester*, 'priest', sacerdote ou padre. Esta reflexão nos faz questionar qual é a melhor interpretação sobre este termo aqui.

35

(p. 20 Kr. = Damáscio II.133.1-6; cf. Proclo. *In Crat.* 58.19-22)

ἤδη δὲ καὶ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς πρῶτος ‘ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα’ τὴν ἑβδομάδα προβάλλεται· τοῖς δὲ ἄλλοις, ἀπὸ τούτου κατὰ μέθεξιν·

Τοῦδε γὰρ ἐκθρῴσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραυνοὶ
καὶ πρηστηροδόχοι κόλποι παμφεγγέος αὐγῆς
πατρογενοῦς Ἑκάτης καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος
ἠδὲ κραταιὸν πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα.

36

(p. 21 Kr. = Proclo. *In Crat.* p. 58.11-15)

διὸ καί ἐν τοῖς λογίοις τὴν πρωτίστην πηγὴν τῶν ἀμειλίκτων λέγεται περιέχειν, ‘ἐποχεῖσθαι’ δὲ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν·

νοῦς πατρὸς ἀρράτοις ἐποχούμενος ἰθυντῆρσιν,
ἄγναμπτον στράπτουσιν ἀμειλίκτου πυρὸς ὁλκοῖς.

37

(pp. 23-24 Kr. = Proclo. *In Parm.* 800.18-801.5 Co.[2])

καὶ αὐτῶν μνησθῆναι τῶν ἐν τοῖς Χαλδαικοῖς λογίοις κειμένων·

Νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ
παμμόρφους ἰδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἄπο πᾶσαι
ἐξέθορον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε.
Ἀλλ’ ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι
εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ
προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ’ ἄκοσμον
ἴχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη
παντοίαις ἰδέαις κεχαραγμένος· ὧν μία πηγή,
ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται μεμερισμέναι ἄλλαι ἄπλατοι
ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν, αἳ περὶ κόλπους
σμερδαλέους σμήνεσσιν ἐοικυῖαι φορέονται
στράπτουσαι περί τ’ ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλῃ,
ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἄπο, πουλὺ
δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῇ.
Ἀρχεγόνους ἰδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε
αὐτοτελὴς πηγή.

38

(p. 24 Kr. = Proclo. *In Parm.* 895.7-12 Co.[2])

τὰς γοῦν ἐν ἐκείνῳ (sc. τῷ πατρικῷ νοῷ) πρώτως ὑφεστώσας ἰδέας ἡμῖν ἐφερμηνεύοντα τὰ λόγια κέκληκεν αὐτὰς ‘Ἐννοίας πατρικάς’...

Ἔννοιαι πατρὸς αἵδε, μεθ’ ἃς ἐμὸν εἰλυμένον πῦρ.

35

Mas agora também ‘o uma-vez-transcendente’ lança a hebdômada para os deuses eles mesmos; e para os demais isso acontece por meio da participação:

> “pois saltam para fora dele os relâmpagos cortantes, o útero[232] receptor-de-raios da plenamente iluminada Hécate, gerada pelo pai, a flor do fogo circundante e o sopro poderoso para além dos polos impetuosos.”

36

Portanto também nos *Oráculos* diz-se que a primeira fonte compreende os implacáveis, mas ‘cavalga’ por sobre todos os demais:

> “o intelecto do pai cavalga sobre os inabaláveis guias que inflexivelmente iluminam os sulcos do fogo implacável.”

37

E lembremos daqueles mesmos [versos] que se encontram nos *Oráculos Caldeus*:

> “o intelecto do pai, ao pensar com a vigorosa vontade, assoviou as ideias pleniformes; de uma só fonte todas essas coisas saltaram para fora, pois tanto a vontade quanto a perfeição originam do pai. Mas [as ideias] foram divididas pelo fogo inteligível e alocadas em outros inteligíveis; pois o senhor estabeleceu antes do *kósmos* multiforme uma imagem inteligível e imperecível, da qual, com uma característica desordenada, o mundo com forma se apressou em aparecer, engravado por uma totalidade de ideias. Trata-se de uma só fonte da qual surgem outras [ideias] terríveis se estilhaçando nos corpos do *kósmos*. Aquelas que nascem em torno dos úteros medonhos como enxames de abelha, cintilando em volta aqui e acolá, são os pensamentos inteligíveis que provêm da fonte paterna e que colhem em abundância da flor do fogo no apogeu do tempo que não dorme jamais. A fonte primeira e auto-aperfeiçoada do pai fez jorrar estas ideias primordiais.”

38

De qualquer maneira, os *Oráculos*, explicando para nós que as ideias subsistem primeiramente naquele (sc. no intelecto paterno), chamaram-nas de ‘pensamentos paternos’...

> “Estes são os pensamentos do pai, depois dos quais meu fogo é involucrado.”

---

[232] κόλποι: no plural, entranhas, “úteros”, ou ainda melhor: seios. Não sei de fato qual é a melhor opção para a tradução; pode se tratar tanto de uma imagem demiúrgica em que os receptáculos vazios recebem as formas quanto de uma invocação na matéria (i.e. no corpo) da luz divina, de modo que a imagem dos seios femininos, exuberantes, poderiam estar transbordando na imanência uma forma transcendente, iluminada pela luz transcendente (παμφεγγέος αὐγῆς, referente a Hécate, parece expressar uma luminosidade passiva, lunar).

39

(p. 25 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.54.5-16)

τοῦτον δὲ τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον δεσμὸν ὃν περιβάλλει τῷ κοσμῷ πανταχόθεν ὁ πατὴρ... ‘δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος’ τὰ λόγια προσείρηκεν·

(1) Ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος
πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος,

καὶ τὴν αἰτίαν προσέθηκεν·

(3) ὄφρα τὰ πάντα μένῃ χρόνον εἰς ἀπέραντον ἐρῶντα,
μηδὲ πέσῃ τὰ πατρὸς νοερῷ ὑφασμένα φέγγει·

διὰ γὰρ τοῦτον τὸν ἔρωτα πάντα ἥρμοσται ἀλλήλοις·

(5) ᾧ σὺν ἔρωτι μένει κόσμου στοιχεῖα θέοντα.

40

(p. 37 Kr. = Damáscio II.200.21-24)

ὁρμηθέντες... σαφῶς δὲ καὶ ἀπὸ τῶν λογίων· εἴρηται γὰρ

(1) ἀρχάς, αἳ πατρὸς ἔργα νοήσασαι τὰ νοητὰ
αἰσθητοῖς ἔργοις καὶ σώμασιν ἀμφεκάλυψαν.

41

(p. 65 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.300.10-14)

ἔτι δὲ τὸ ‘ἐφάπτεσθαι’ πρεπόντως εἴρηται, διότι προσεχῶς ἡ ψυχὴ καὶ ἐφέστηκε τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐξήρτηται τῶν νοητῶν, τῆς ἐπαφῆς τὴν ἐναργῆ καὶ ἄμεσον καὶ κατ’ ἐπιβολὴν ὡρισμένην ἑστῶσαν γνῶσιν δηλούσης καὶ

(1) ... ταἰσθητὰ νοούσης / ὡς ἐπαφητά.

φησί τις θεῶν.

42

(p. 25 Kr. = Proclo. *In Parm.* 769.7-12 Co.²)

Διακέκριται ἅμα καὶ συγκέκριται (sc. τὰ εἴδη τὰ νοητὰ) (κατὰ τὸ λόγιον)

(1) δεσμῷ Ἔρωτος ἀγητοῦ, ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος
ἑσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον, ὄφρα κεράσσῃ
πηγαίους κρατῆρας ἑοῦ πυρὸς ἄνθος ἐπισχών.

39

Mas este vínculo, que é o maior e o mais perfeito, que o pai joga no *kósmos* por todo lugar em redor... os *Oráculos* chamaram de 'vínculo do amor carregado de fogo':...

> "pois, tendo pensado seus trabalhos, o auto-gerado intelecto paterno semeou
> em todas as coisas o vínculo do amor carregado de fogo."

E [os *Oráculos*] acrescentam a razão disso:

> "a fim de que todas as coisas permaneçam amando por um tempo infindável
> e aquelas que são tecidas pela luz intelectual do pai não colapsem."

Pois por causa deste amor todas as coisas são propícias umas às outras:

> "Juntamente do amor, giram sem parar os elementos do *kósmos*."

40

Impulsionado... e claramente pelos *Oráculos*: pois diz-se que

> "os princípios que inteligem os trabalhos inteligíveis do pai encobriram-nos
> com trabalhos sensíveis e corpóreos."

41

Ademais, diz-se adequadamente 'tocar', por causa da proximidade com que a alma está posta sobre os sensíveis e é transcendida pelos inteligíveis, um toque pelo qual se revela o conhecimento claro, imediato e segundo uma definida intuição, e

> "... intelige os sensíveis como coisas tangíveis,"

diz um dos deuses.

42

(As ideias inteligíveis) são ao mesmo tempo diferenciadas e compostas (de acordo com o oráculo)

> "pelo vínculo do maravilhoso amor, que salta primeiro a partir do intelecto, vestindo com fogo (do intelecto) o fogo vinculante, a fim de misturar as crateras-fonte, manipulando a flor do seu fogo."

43
(p. 26 Kr. = Proclo. *Th. pl.* I.2; 11.11-13 S-W)

(1) ... ἔρωτι βαθεῖ ...

κατὰ τὸ λόγιον ἀναπλήσας τὴν ψυχήν.

44
(p. 26 Kr. = Lido. *De mens.* I.11; 3.12-16 W. + Schol. *Paris gr.* 1853, f. 312 rº)
τὸ λόγιον ὁλὴν τὴν ψυχὴν τριάδα θείαν παραδίδωσι (sc. οἱ Χαλδαῖοι)· φησὶ γὰρ ὁ αὐτὸς (sc. ὁ Χαλδαῖος)·

(1) ... ψυχαῖον σπινθῆρα δυσὶν κράσας ὁμονοίαις,
νῷ καὶ νεύματι θείῳ, ἐφ' οἷς τρίτον ἁγνὸν Ἔρωτα,
συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν.

45
(p. 26 Kr. = Proclo. *In rem p.* I.176.22-23;
cf. II.347.8; *In Alc.* 53 [117.17 Cr.] W.)
οἱ θεοὶ

(1) ... πνιγμὸν ἔρωτος ἀληθοῦς.

προσειρήκασιν (sc. τὸν ὑβριστὴν ἔρωτα).

46
(p. 26 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.212.19-22)
(δεῖ)... ἀρετάς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως χαθαρτικὰς καὶ ἀναγωγοὺς προβεβλῆσθαι καὶ

(1) ... πίστιν κἀλήθειαν καὶ ἔρωτα.

ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα.

47
(p. 26, n. 2 Kr. = Olimpiodoro. *In Phaed.* 105 [39.11-15 N.] W.; cf. 111 [42.7 N.] W.)
Ἐλπίδα... τὴν θείαν καὶ ἀπὸ νοῦ κατιοῦσαν καὶ βεβαίαν, περὶ ἧς τὸ λόγιον ἔφη·

(1) Ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πυρήοχος ...

43

Tendo preenchido a alma

> “... com um amor-abismo...”

Segundo o oráculo.

44

(Os caldeus) legam o oráculo que considera a alma como um todo ser uma tríade divina: pois (o caldeu) mesmo diz:

> “... (o pai), tendo misturado a centelha anímica com duas qualidades harmoniosas, o intelecto e a deliberação divina, estabeleceu depois delas uma terceira, o imaculado amor, conjuntador de todas as coisas e imponente comandante.”

45

Os deuses alcunharam (o amor insolente) de

> “... sufocamento do amor verdadeiro.”

46

(É necessário)... preestabelecer as virtudes e as purificações [que libertam] do *kósmos* e a *anagogê*,

> “... fé, verdade e amor,”

uma tal tríade.

47

A esperança... a divina, aquela que devém do intelecto e é certeira, sobre ela o oráculo diz:

> “e que a esperança possuidora-do-fogo te alimente...”

48

(p. 26 Kr. = Proclo. *In Alc.* 23 [52.13-14; 53.1-2 Cr.] W.)

(1) Πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστι.

(φησὶ τὸ λόγιον). καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοί παρακελεύονται διὰ τῆς τριάδος ταύτης ἑαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν.

49

(p. 27 + n. 1 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.14.3-10)

Διὸ καὶ ὑπὸ τῶν λογίων ‘πατρογενὲς φάος’ εἴρηται (sc. ἡ τάξις τοῦ αἰῶνος), διότι δὴ τὸ ἑνοποιὸν φῶς πᾶσιν ἐπιλάμπει·

(1) πατρογενὲς φάος· πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς
δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν
<καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς
καὶ δινεῖν αἰεί τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι.

50

(p. 27 Kr. = Damáscio II.164.18-19)

λέγεται ὑπὸ τῶν θεῶν

(1) μέσσον τῶν πατέρων Ἑκάτης κέντρον πεφορῆσθαι.

51

(p. 28 Kr. = Proclo. *In rem. p.* II.201.10-16)

τοῦτό μοι δοκεῖ καὶ τὰ λόγια λέγειν τὸ φῶς, ἡνίκα ἂν διδάσκοντα περὶ τῆς ψυχώσεως, ἣν ἡ πηγὴ τῶν ψυχῶν τὰ πάντα ψυχοῖ. λέγῃ·

(1) Δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων
πολλὴ ἅδην βλύζει ψυχῆς λιβὰς ἀρχιγενέθλου
ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμους.

52

(p. 28 Kr. = Psello. P.G. 122.1136a 11-12)

(1) Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγή,
ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προϊεῖσα.

53

(p. 28 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.61.22-25; cf. I.408.16-17)

οὕτω δὴ καὶ τὰ λόγια τὰς μεριστὰς τοῦ δημιουργοῦ νοήσεις ‘διανοίας’ προσείρηκε·

(1) ... μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας
ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμῃ ψυχοῦσα τὰ πάντα.

48

“Pois todas as coisas são dirigidas e existem nestas três [virtudes],”

(diz o oráculo). E por isso também aos teurgos os deuses exortam a se unirem aos deuses por meio desta tríade.

49

Portanto, é dito pelos *Oráculos* que (a ordem da eternidade) é ‘luz gerada-pelo-pai’, uma vez que, de fato, a luz unificante a tudo ilumina:

> “... pois apenas (Aion), que da força do pai colhe continuamente a flor do intelecto, tem o poder de conhecer o intelecto paterno, compartilha o intelecto com todas as fontes e princípios e [tem o poder de] fazê-las rodopiar para sempre e fazê-las permanecer em incansável rodopio.”

50

É dito pelos deuses que

> “no meio dos pais é carregado o centro de Hécate.”

51

Parece-me que também os *Oráculos* falam da luz quando ensinam sobre o princípio vital por meio do qual a fonte das almas anima a todas as coisas. Ele diz:

> “pois em torno do flanco direito, cavernoso e oco, sementes da fonte da alma primordialmente-gerada muito abundantemente jorram para fora no ar, animando luz, fogo, éter e mundos.”

52

> “No flanco esquerdo de Hécate está a fonte da virtude, que permanece totalmente no interior e não abandona sua virgindade.”

53

Assim, de fato, também os *Oráculos* chamam ‘pensamentos’ as intelecções divisíveis do demiurgo:

> “... depois dos pensamentos paternos, eu – a alma – estou posicionado, animando com meu calor a todas as coisas.”

54
(p. 29 Kr. = Proclo. *In Parm.* 821.5-7 Co.²;
cf. *In rem p.* II.150.21; *In Tim.* I.11.21 + III.271.11)
θεολόγοι δὲ καὶ πηγὴν αὐτῆς (sc. τῆς φύσεως) ἐν τῇ ζῳογόνῳ ὑπέστησαν θεῷ·

(1) Νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠώρηται.

55
(p. 29 Kr. = Proclo. *In rem p.* I.137.21-23)

(1) Χαῖται μὲν γὰρ ἐς ὀξὺ πεφρικότι φωτὶ βλέπονται.

φησίν τις θεῶν.

56
(p. 30 Kr. = Proclo. *In Crat.* 81.2-8)
περὶ δὲ τῆς ζῳογόνου πηγῆς Ῥέας, ἐξ ἧς πᾶσα ζωὴ θεία τε καὶ νοερὰ καὶ ψυχικὴ καὶ ἐγκόσμιος ἀπογεννᾶται, οὕτως φασὶν τὰ λόγια·

(1) Ῥείη τοι νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε·
πάντων γὰρ πρῶτη δυνάμει κόλποισιν ἀφράστοις
δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσαν.

57
(p. 31 Kr. – Simplício. *In Phys.* 616.33-35; cf. 615.13; 623.34)
πῶς οὖν τὰ λόγιά φησιν·

(1) Ἑπτὰ γὰρ ἐξώγκωσε πατὴρ στερεώματα κόσμων.

58
(Proclo. *In rem p.* II.220.11-18)
ἀλλὰ τῶν παρὰ Χαλδαίοις θεουργῶν ἀκούσας, ὡς ἄρα ὁ θεὸς ἐμεσεμβόλησεν τὸν ἥλιον ἐν τοῖς ἑπτὰ καὶ ἀνεκρέμασεν ἀπ’ αὐτοῦ τὰς ἓξ ἄλλας ζώνας, καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν ὅτι τὸ ἡλιακὸν πῦρ

(1) ... κραδίῃς τόπῳ ἐστήριξεν ...

ἕπομαι μὲν τοῖς ἐκ τῶν θεῶν πεφασμένοις.

54

Mas também os teólogos posicionam a fonte (da natureza) na deusa geratriz:

> “nas costas da deusa, a natureza imensa está suspensa.”

55

> “pois o cabelo dela demonstra ser de uma luz penetrante e arrepiada,”

diz um dos deuses.

56

Sobre Rea,, a fonte geratriz, da qual é gerada toda a vida divina – inteligível, psíquica e cósmica -- , dizem os *Oráculos* o seguinte:

> “Diz-me tu se não é Rea a fonte dos abençoados seres inteligíveis; pois, primeira em potência, reserva-se para receber no útero indizível os seres de todas as coisas a serem gerados e, tendo revolvido, derrama (os seres gerados) no todo.”

57

Como dizem então os *Oráculos*:

> “pois o pai inflou os sete firmamentos dos mundos.”

58

Mas tendo ouvido dos teurgos caldeus que o deus intercalou o sol entre os sete (firmamentos) e criou os seis outros cinturões dependentes dele, e [tendo ouvido] dos próprios deuses que o fogo solar

> “... foi estabelecido na região do coração...”

eu sigo o que jaz revelado pelos deuses.

59

(p. 33 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.83.13-16)

καὶ οἵ γε μυστικώτατοι τῶν λόγων καὶ ‘τὴν ὁλότητα’ αὐτοῦ τὴν ἐν τοῖς ὑπερκοσμίοις παραδεδώκασιν· ἐκεῖ γὰρ

(1) (ὁ) ἡλιακὸς κόσμος (καὶ τὸ) ὅλον φῶς ...

ὡς αἵ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι καὶ ἐγὼ πείθομαι.

60

(p. 33 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.9.16-18)

καὶ τῶν θεολόγων ἀκούων

(1) πῦρ πυρὸς ἐξοχέτευμα ...

τὸν ἥλιον καλούντων

(2) καὶ ταμίαν πυρός ...

καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις ὀνόμασι.

59

Também as doutrinas mais místicas ensinam que ‘a totalidade’ é supracósmica; pois aqui está

> “o mundo solar e toda a luz...”

segundo dizem os *Oráculos Caldeus* e eu acredito.

60

E eu ouço os teólogos chamarem o sol de

> “fogo [que é] canal de fogo...
> e administrador do fogo...”

e todos os nomes tais.

61

(pp. 33-34 + 47 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.61.8-25 + 234.28-30 = vv. 14-15)

καὶ τῶν λογίων...πανταχοῦ μετὰ τὸν ἥλιον τὴν σελήνην ταττόντων καὶ μετὰ τήν σελήνην τὸν ἀέρα...

(1) (a) αἰθέριός τε δρόμος καὶ μήνης ἄπλετος ὁρμή

φησίν,

(2) ἠέριοί τε ῥοαί ...

καὶ πάλιν·

(3) (b) αἰθήρ, ἥλιε, πνεῦμα σελήνης, ἠέρος ἀγοί.

καὶ ἐν ἄλλοις·

(4) (c) ἡλιακῶν τε κύκλων καὶ μηναίων καναχισμῶν
(5) κόλπων τ' ἠερίων ...

καὶ ἑξῆς·

(6) (d) ... αἴθρης μέρος ἠελίου τε
καὶ μήνης ὀχετῶν ἠδ' ἠέρος ...
(e) αἴθρης [μέρος] ἠελίου τε σεληναίης τε καὶ ὅσ<σ>α
ἠέρι συννήχονται ...

καὶ ἀλλαχοῦ·

(10) (f) ... καὶ πλατὺς ἀὴρ
μηναῖός τε δρόμος καὶ ἀείπολος ἠελίοιο.

62

(p. 34 Kr. = Damáscio. *In Phaed.* 359 (239. 3-4 N.) W.)

ἁπλῶς δ’ οὖν οἱ

(1) τῶν στοιχείων αἰθέρες ...

ὥς φησι τὰ λόγια, ἐκεῖ.

63

(p. 34 Kr. = Damáscio II.128.3-5)

καὶ οἱ θοεὶ ἐν τοῖς λογίοις

(1) κυρτῷ σχήματι συρομένην ...

παραδεδώκασι μίαν γραμμήν, καὶ πολλὴ τοῦ γραμμαίου σχήματος παρ’ αὐτοῖς ἡ χρῆσις.

61

E os *Oráculos*... em todo lugar estabelecem a lua depois do sol e o ar depois da lua...

a) “o curso etéreo e o imenso impulso da lua,

dizem,

“e fontes aéreas...”

e de novo:

b) “éter, sol, sopro da lua, líderes aéreos.”

e em outros (versos):

c) “de círculos solares e anéis lunares, e também cavidades aéreas...”

e em seguida:

d) “... porção de éter e de sol, e canais de lua e de ar...”

e) “porção de éter, de sol e de lua, e de todas aquelas coisas que nadam no ar...”

E em algum lugar:

f) “...e ar amplo, e o curso da lua e também a órbita eterna do sol.”

62

Simplesmente então os

“éteres dos elementos...”

segundo dizem os *Oráculos*, estão lá.

63

E os deuses nos *Oráculos* ensinaram que uma única linha é

“desenhada em forma curva...”

e é bastante usada por eles a forma linear curva.

64

(p. 34 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.124.26-29)

καὶ γὰρ τὰ λόγια τῶν ἀστέρων τὸ προπόρευμα τῶν ἀπλανῶν οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάκις λὲγοντα·

(1) μηναῖόν τε δρόμημα καὶ ἀστέριον προπόρευμα.

65

(p. 35 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.107.6-11)

μέχρι γὰρ τοῦ κέντρου πρόεισιν ὁ τῆς ζῳογονίας ὀχετός, ὡς καὶ τὰ λόγιά φησι, διαλεγόμενα περὶ τοῦ μέσου τῶν πέντε κέντρων ἄνωθεν διήκοντος διαμπὰξ ἐπὶ τὸ καταντικρὺ διὰ τοῦ κέντρου τῆς γῆς·

(1) καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο πυρήοχον, ἔνθα κάτεισι
μέχρι <καὶ> ὑλαίων ὀχετῶν ζωηφόριον πῦρ.

66

(p. 55 Kr. = Proclo. *In rem p.* I.178.17-20)

(1) μιγνυμένων δ' ὀχετῶν πυρὸς ἀφθίτου ἔργα τελοῦσα.

(sc. ἡ ἀκροτάτη ζωή) κατὰ τὸ λόγιον, ἕνα δὲ σύνδεσμον θεῖον ἀπεργαζομένη τοῦ μετεχομένου καὶ μετέχοντος καὶ σύγκρασιν ἑνοποιόν.

67

(p. 35 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.50.20-23)

καὶ μὴν καὶ ἡ τῶν Ἀσσυρίων θεολογία τὰ αὐτὰ παραδίδωσι θεόθεν ἐκφανθέντα· καὶ γὰρ ἐν ἐκείνῃ ὁ δημιουργὸς τὸν ὅλον κόσμον λέγεται ποιεῖν

(1) ἐκ πυρός, ἐξ ὕδατος καὶ γῆς καὶ παντρόφου αἴθρης.

68

(p. 35 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.50.24-27)

καὶ ὁ ποιητὴς ὡς αὐτουργῶν (sc. λέγεται) τεκταίνεσθαι τὸν χόσμον·

(1) καὶ γὰρ <ὅ>τις πυρὸς ὄγκος ἔην ἕτερος, τὰ δὲ πάντα
αὐτουργῶν, ἵνα σῶμα τὸ κοσμικὸν ἐκτολυπευθῇ,
κόσμος ἵν' ἔκδηλος καὶ μὴ φαίνηθ' ὑμενώδης.

64

Pois também os *Oráculos* não uma só, mas muitas vezes, falam sobre a processão dos astros fixos:

> “o curso da lua e a processão dos astros.”

65

Pois o canal da geração procede até o centro, como dizem também os *Oráculos* quando falam discutem sobre o ponto médio dos cinco centros, que se estendem de cima, mais além, até o lado oposto através do centro da terra:

> “e há um quinto ponto médio, um outro canal de fogo, onde o fogo vital desce até o canal material.”

66

> “Estando misturados os canais, (a vida superior) realiza os trabalhos do fogo indestrutível,”

segundo o oráculo, e produz um vínculo divino e uma conexão unificante entre participado e participante.

67

Ademais, a teologia dos assírios ensina as mesmas [doutrinas] que a eles era revelada pelos deuses; pois naquela [teologia] diz-se que o demiurgo produz todo o *kosmos*

> “a partir do fogo, da água, da terra e do ar que a tudo alimenta.”

68

E o produtor, diz-se que ele, trabalhando por si mesmo, modela o *kósmos*:

> “pois, havendo outra massa de fogo, ele trabalha por si mesmo todas as coisas a fim de efetivar o corpo cósmico e a fim de que o *kósmos* seja visível e não pareça como uma membrana.”

69

(p. 35 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.286.8-13)

(ὁ οὐρανός) ἔστι δὲ ἁπλῶς καὶ σῶμα ἔχων...καί τούτῳ πάλιν ἐκεῖνο τὸ λόγιον εἴρηται συμφώνως·

(1) νοῦ μὲν γὰρ μίμημα πέλει, τὸ δὲ τευχθὲν ἔχει τι
σώματος.

70

(p. 36 Kr. = Damáscio II.157.15-20)

τὰ δὲ λόγια ἅπλῶς φύσιν λέγει τὴν διὰ παντῶν χωροῦσαν ἀπῃωρῆσθαι τῆς μεγάλης Ἑκάτης...

(1) Ἄρχει γὰρ φύσις ἀκαμάτη κόσμων τε καὶ ἔργων,
οὐρανὸς ὄφρα θέῃ δρόμον ἀΐδιον κατασύρων,
καὶ ταχὺς ἠέλιος περὶ κέντρον ὅπως ἐθὰς ἔλθῃ.

71

(p. 36 Kr. = Proclo. *In Crat.* 98.14-15)

(Ἀπόλλων)…

(1) ἁρμονίᾳ φωτὸς γαυρούμενος ...

ὥς φησί τις τῶν θεουργῶν.

72

(p. 36 Kr. = Proclo. *Th. pl.* 324.3-8 Portus)

καί μοι δοκεῖ διὰ τούτων πάλιν ὁ Πλάτων τὰ αὐτὰ λέγειν ὕστερον τοῖς ὑπὸ τῶν θεῶν πεφασμένοις, καὶ ἣν ἐκεῖνοι ‘πάντευχον’ προσειρήκασι, ταύτην πανοπλίᾳ παντελεῖ κεκοσμημένην εὐφημεῖν·

(1) Καὶ γὰρ δὴ πάντευχος ἐνόπλιος ἧκα θεείη.

73

(pp. 37-38 Kr. = Damáscio II.217.5-10)

Εἰ δὲ ἐν οὐρανῷ λέγεται οὗτυς ὁ Ζεὺς, ἔστι καὶ ἀρχικοὺς ὄντας εἰς οὐράνιον διῃρῆσθαι καὶ χθόνιον, καὶ τὸν μέσον τοὺς τρεῖς πατέρας, ὡς μαρτυρεῖ καὶ τὰ λόγια·

(1) Ἐν τούτοις ἱερὸς πρῶτος δρόμος, ἐν δ’ ἄρα μέσσῳ
ἠέριος, τρίτος ἄλλος ὃς ἐν πυρὶ τὴν χθόνα θάλπει.
Ἀρχαῖς γὰρ τρισὶ ταῖσδε λάβροις δουλεύει ἅπαντα.

69

Diz-se firmemente que (o céu) tem corpo... e com isso novamente o oráculo concorda:

> "pois (o céu) é imitação do intelecto, mas o produto tem algo de corpóreo."

70

Mas os *Oráculos* dizem firmemente que a natureza, avançando através de todas as coisas, toma distância da grande Hécate...

> "pois a incansável natureza governa mundos e trabalhos, a fim de que o céu possa correr, devastando o eterno percurso, e o ágil sol [correr] em torno do centro, sendo acostumado [a isso]."

71

(Apolo)...

> "orgulhando-se pela harmonia da luz..."

como diz um dos teurgos.

72

E, de novo, por estas razões a mim parece que Platão fale das coisas mesmas que são reveladas mais tarde pelos deuses, e aquelas que os deuses alcunham de 'armadas de cima a baixo', estas [Platão] louva como adornadas por armamento completo:

> "pois eu, a divina, aportei em marcha, armado de cima a baixo."

73

Se se diz que Zeus está no céu, [então é possível] distinguir os seres que governam em celestes e terrestres, e no meio destes os três pais, segundo testemunham também os *Oráculos*:

> "Entre estes está o primeiro e sacro percurso; em seguida, no meio, está o percurso do ar; o outro terceiro é aquele que aquece a terra no fogo. A estes três governantes estão submetidas todas as coisas."

74
(p. 39 Kr. = Damáscio II.206.10-11)
ἀρχικοί εἰσιν ὡς πρῶτοι ἄρξαντες τοῦ ἀπορρεῖν τῶν οἰκείων πηγῶν. διὸ καὶ

(1) ... κρηνήϊος ἀρχή.

ὁ διάκοσμος ὑμνεῖται.

75
(p. 38 Kr. = Damáscio II.88.7-8)
ὅτε γοῦν περὶ τοῦ ἀρχικοῦ πλήθους διαλέγεται (sc. ὁ χρησμῳδῶν)

(1) ... ὑποκέκλιται αὐταῖς ἀρχικὸς (ἔφη) αὐλών.

76
(p. 40 Kr. = Damáscio II.88.2-5; cf. 59.23-25)
ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἴγγας πολλὰς παραδιδὸασιν οἱ θεοὶ·

(1) Πολλαὶ μὲν δὴ αἵδε ἐπεμβαίνουσι φαεινοῖς
κόσμοις ἐνθρῴσκουσαι· ἐν αἷς ἀκρότητες ἔασιν
τρεῖς· <πυρίη γ’ ἠδ' αἰθερίη καὶ ὑλώδης>.

77
(p. 40 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1149a 10-11)

(1) αἵ γε νοούμεναι <ἐκ> πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταί,
βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμεναι ὥστε νοῆσαι.

78
(pp. 40 + 44, n. 1 Kr. = Damáscio II.201.2-4)
οἱ γὰρ ἐπὶ μαγειῶν πατέρες εἴς τε τὸ ἐμφανὲς πάντα προάγουσιν καὶ πάλιν εἰς τὸ ἀφανὲς περιάγουσιν, ὡς ἂν

(1) ... διαπόρθμιοι ἑστῶτες ...

κατὰ <τὸ> λόγιον φάναι, τῷ πατρὶ καὶ τῇ ὕλῃ.

79
(p. 40 Kr. = Psello. P.G. 122.1132c 12)

(1) Πᾶς ἴσχει κόσμος νοεροὺς ἀνοχῆας ἀκαμπεῖς.

74

Eles são principiais porque são os primeiros que principiam o manar das próprias fontes[233]. Por isso, a ordem é louvada como

> "... princípio-fonte."

75

De qualquer maneira, quando (o adivinho) discute sobre o princípio da multiplicidade, ele diz:

> "... o desfiladeiro do princípio se inclina abaixo em direção a elas."

76

Da mesma forma, os deuses ensinam que há muitas Iynges[234]:

> "Muitas saltam e passam sobre os mundos luminosos; entre elas há três cumes: o do fogo, o do éter e o da matéria."

77

> "As Iynges que são pensadas pelo pai também pensam, movendo-se por suas vontades indizíveis a fim de que pensem."

78

Pois os pais que comandam as operações mágicas, levam a que todas as coisas apareçam e de novo desapareçam, uma vez que

> "... são correios..."

para o pai e para a matéria, para falar como o oráculo.

79

> "Todo mundo possui suportes intelectuais inflexíveis."

---

233 Para esta frase difícil eu adotei a sugestão do meu orientador, Baracat.

234 Os Iynges são, na verdade, as Iynges, no feminino. Estariam relacionados de alguma forma com as Musas platônicas e com a Sofia gnóstica?

80

(p. 41 Kr. = Damáscio II.87.21-24; cf. 60.2; Proclo. *In Parm.* 941.31 Co.²)

ὅτι γὰρ καὶ... οἱ θεοὶ... ἡμῖν παραδιδόασι... τοὺς συνοχέας πολλούς, δηλοῖ ἐκεῖνα τὰ λόγια·

(1) ἀλλὰ καὶ ὑλαίοις ὅσα δουλεύει συνοχεῦσιν.

81

(p. 42 Kr. = Proclo. *In Parm.* 941.23-28 Co.²)

καὶ τί δεῖ λὲγειν; ὅπου καὶ τὰ λόγια διαῤῥήδην ἐπ’ αὐτῶν τῶν θεῶν τῶν πρὸ τῆς νοητῆς ἐκείνης καὶ νοερᾶς τάξεως χρῆται τούτοις τοῖς ὀνόμασι·

(1) Τοῖς δὲ πυρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν ἅπαντα
εἴκαθε δουλεύοντα πατρὸς πειθηνίδι βουλῇ.

82

(p. 42 Kr. = Damáscio II.125.19-23)

μάλιστα δὲ συγκεκλήρωται (sc. ἡ φρουρητική) τοῖς συνοχεῦσιν, ἅτε περιειληφόσι πάντα ἐν ἑαυτοῖς καὶ συνέχουσιν· οὕτω δὲ καὶ οἱ θεοὶ λέγουσι·

(1) Φρουρεῖν αὖ πρηστῆρσιν ἑοῖς ἀκρότητας ἔδωκεν
ἐγκεράσας ἀλκῆς ἴδιον μένος ἐν συνοχεῦσιν.

83

(p. 42 Kr. = Damáscio II.43.20-21)

διὸ καὶ ὑπὸ τῶν θεῶν οἱ συνοχεῖς

(1) ... ὁλοποιοί.

παραδέδονται τῶν νοερῶν διακόσμων.

84

(p. 42 Kr. = Proclo. *Th. pl.* IV.21; 64.11-12 S-W; cf. Tardieu, Lewy, 1978, p. 521)

(1) πάντας γὰρ συνέχων

(sc. ὁ πρῶτος συνοχεύς) τῇ ἑαυτοῦ μιᾷ τῆς ὑπάρξεως ἀκρότητι, κατὰ τὸ λόγιον,

(2) ... αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει.[235]

---

[235] Des Places, seguindo Kroll e Lewy, cita apenas o segundo verso. Tardieu, seguindo Saffrey-Westerink, considera o primeiro também como verso dos *Oráculos*, mas o aloca em 23 *bis*. Majercik aloca em 84, e sigo sua colocação aqui, mas não tenho razões para recusar ou me apropriar da proposta dos demais.

80

Pois que deuses também nos ensinaram que há muitos Conectores, o que os *Oráculos* deixam claro:

> “mas também aos Conectores materiais servem [...].”

81

E o que se deve falar? Onde quer que os *Oráculos* se referem aos deuses eles mesmos, que existem anteriormente àquela ordem inteligível-intelectual, eles expressam estes nomes:

> “todas as coisas submetem-se aos furacões-com-raios intelectuais do fogo intelectual, servindo à vontade persuasiva do pai.”

82

Acima de tudo, foi outorgada aos Conectores (a função de guardar), na medida em que eles envolvem todas as coisas em si mesmos e as conectam; assim também falam os deuses:

> “ele deu aos cumes a guarda dos seus furacões-com-raios, tendo misturado sua própria força de poder entre os Conectores.”

83

Portanto, entre os deuses é ensinado que os Conectores são

> “... produtores-do-todo...”

dos arranjos intelectuais.

84

> “Pois (o primeiro Conector) conecta todas as coisas”

no singular cume de sua existência, segundo o oráculo,

> “ele mesmo existe totalmente fora.”

85
(p. 42 Kr. = Proclo. *Th. pl.* IV.39; 111.18-23 S-W)

ὁ μὲν πρῶτος (τελετάρχης)... ἡνιοχεῖ τὸν

(1) ... ταρσὸν τοῦ πυρός ...

ὁ δὲ μέσος... τελειοῖ... τὸν αἰθέρα... ὁ δὲ τρίτος... τὴν ὕλην τελειοῖ.

86
(p. 43 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.58.7-8)

καὶ

(1) ... ψυχοκράτωρ

ὁ τοῖς αἰθερίοις ἐπιβεβηκώς ἐστι

(2) τελετάρχης.

87
(p. 43 Kr. = Proclo. *In Crat.* 20.26-30)

τρανέστερον δὲ οἱ θεουργοὶ διδάσκουσιν, καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι·

(1) ἀλλ' ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι
κόσμοις ἐνθρῷσκον κραιπνὴν διὰ πατρὸς ἐνιπήν.

88
(p. 44 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1137a 1-2)

(1) [ἡ φύσις] πείθει πιστεύειν εἶναι τοὺς δαίμονας ἁγνούς,
καὶ τὰ κακῆς ὕλης βλαστήματα χρηστὰ καὶ ἐσθλά.

89
(p. 44 Kr. = Psello. *Hypotyp.* 23; p. 75.19-20 K.)

τὸ δὲ χαθέλκει τὰς ψυχάς, ὃ καὶ

(1) ... θηροπόλον καὶ ἀναιδές.

καλεῖται τὴν φύσιν ἐπιστρεφόμενον.

85

O primeiro (Teletarca)... segura as rédeas da

> "... plumagem do fogo..."

enquanto o (Teletarca) do meio... efetiva... o éter... e o terceiro (Teletarca)... efetiva a matéria.

86

E

> "... o governante de almas,"

aquele que se estabelece no éter, é

> "um Teletarca."

87

Os teurgos muito claramente ensinam (estas coisas), e os *Oráculos* a partir dos deuses mesmos:

> "mas um nome imponente, em movimento incansável, salta nos mundos ao comando colérico do pai."

88

> "[A natureza] persuade a crer que os *daímones* são puros, e que a prole da maligna matéria é honesta e nobre."

89

(A raça dos *daímones* malignos) lança para baixo as almas, uma tal (raça) que é chamada de:

> "... bestial e desavergonhada,"

sendo direcionada para a matéria.

90

(p. 45 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1140 b12-c2)

(1) ... ἐκ δ’ ἄρα κόλπων
γαίης θρῴσκουσιν χθόνιοι κύνες οὔποτ’ ἀληθὲς
σῆμα βροτῷ δεικνύντες.

περὶ δαιμόνων ἐνύλων ὁ λόγος· καὶ κύνας μὲν τούτους καλεῖ, ὡς τιμωροὺς τῶν ψυχῶν.

91

(p. 45 Kr. = Damáscio. *In Phaed.* 341 (230.30-32 N.) W.)

ἀπὸ δὲ τῶν ἀερίων ἄρχονται συνυφίστασθαι οἱ ἄλογοι δαίμονες· διὸ καὶ τὸ λόγιόν φησιν·

(1) ἠερίων ἐλάτειρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν.

92

(p. 45 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.110.4-5)

διὸ καὶ τὸ λόγιον

(1) ... ὑδροβατῆρας.

καλεῖ τοὺς θεοὺς τούτους.

93

(p. 46, n.1 Kr. = Psello. *De oper. daem.* p. 30.8 Boissonade; *P.G.* 122.865a)

οὕτω δὴ καὶ περὶ τὰ τῶν δαιμόνων

(1) ... πολυχεύμονα φῦλα.

94

(p. 47 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.318.13-18; cf. 408.19-20)

τὰ λόγια παραδίδωσιν (τὸν δημιουργὸν)... τὰς ἡμετέρας γεννῶντα ψυχὰς καὶ εἰς γένεσιν πέμποντα, περὶ οὗ καὶ ταῦτά φησιν, ἃ καὶ ὁ Τίμαιος· κατέθετο γὰρ

(1) ... νοῦν μὲν ψυχῇ, <ψυχὴν δ’> ἐνὶ σώματι ἀργῷ
ἡμέας ἐγκατέθηκε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

95

(p. 47, n. 1 Kr. = Proclo. *In rem. p.* II.143.22-27)

τοῦτον <τὸν> χαρακτῆρα (τὸ χῖ) τῇ οὐσίᾳ τῶν ψυχῶν

(1) ... ἐγκάρδιον ἐνθείς.

πάσης ἰδιον ὄντα ψυχῆς... ταῦτα... θεουργῶν καὶ θεῶν ἄγνωστα γραφόντων.

90

> "... das crateras da terra saltam para fora cães ctônicos que jamais mostram sinal verdadeiro algum a um mortal."

O oráculo sobre os *daímones* materiais; a estes (*daímones*) chama de cães porque são os vingadores das almas.

91

A partir dos seres do ar, os *daímones* irracionais vêm-a-ser; por isso o oráculo diz:

> "Diretora dos cães do ar, da terra e da água."

92

Portanto, também o oráculo chama estes deuses de

> "... aquáticos."

93

Assim, também sobre as

> "... tribos multi-brotantes"

de *daímones*.

94

Os *Oráculos* ensinam que o Demiurgo... produz nossas almas e lança-as na geração, sobre cujo assunto dizem tanto os *Oráculos* quanto o *Timeu*; pois (o Demiurgo) colocou

> "... intelecto na alma, mas no corpo lerdo colocou nossa <alma>, ele, o pai de homens e de deuses."

95

Este caráter (o *Ki*), pertencente à essência das almas,

> "... está posto no coração..."

como propriedade de cada uma das almas... estas... são (doutrinas) dos teurgos e dos deuses que descrevem coisas desconhecidas.

96
(p. 47 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1141c 7-9)

(1) Ὅττι ψυχή, πῦρ δυνάμει πατρὸς οὖσα φαεινόν,
ἀθάνατός τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότις ἐστὶν
καὶ ἴσχει <κόσμου> πολλῶν πληρώματα κόλπων.

97
(p. 48 Kr. = Psello *P.G.* 122.1137a 11-13)

(1) <Ἀμπταμένη> ψυχὴ μερόπων θεὸν ἄγξει ἐς αὑτήν,
<κ'> οὐδὲν θνητὸν ἔχουσα ὅλη <θεόθεν> μεμέθυσται·
ἁρμονίαν αὔχει γάρ, ὑφ' ᾗ πέλε σῶμα βρότειον.

98*
(Boécio. *Philosophiae consolatio*. IV.6.38; p. 82, Bieler)
Nam ut quidam me quoque excellentior:

(1) Ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθέρες οἰκοδόμησαν.[236]

99
(p. 48 Kr. = Proclo. *In rem p.* II.99.1-4)
<ἅς> καὶ οἱ θεοί φασιν τὴν γένεσιν ἐπιστρεφομένας

(1) ... θητεύειν, ἀλλ' ἀδαμάστῳ
τωὐχένι θητευούσας ...

ἀνάγεσθαι πάλιν ἐντεῦθεν καταλιπούσας τὴν γένεσιν.

100
(p. 48 Kr. = Proclo. *In rem. p.* II.156.17-18; cf. 347.1)
τὴν δὲ ὕλην

(1) αὐχμηράν.

ὡς ἄγονον καὶ τῶν λογίων λεγόντων ἀκούμεν.

101
(p. 49 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1136c 12)

(1) ... μὴ φύσεως καλέσῃς αὔτοπτον ἄγαλμα.

[236] Este fragmento é considerado "duvidoso" por Tardieu (Lewy, 1978, 680) e não é citado por Kroll nem Lewy; Bieler (Boécio, *op. cit.*) sugere a possibilidade de ser de origem caldaica: "hexameter alios ignotos ex oraculo quodam Chaldaico fortasse sumptus est". Des Places (p. 139) pensa que o sentido do fragmento é próximo daquele dos frr. 94 e 130. Reproduzo aqui como Majercik (1989). Ver comentário dela.

96

“Porque a alma, sendo, pela potência do pai, fogo radiante, permanece imortal; é senhora da vida e possui as medidas completas das muitas covas do *kósmos*.”

97

“<Levantando voo>, a alma humana pressionará o deus contra si mesma, e, nada de mortal possuindo, ela é completamente embriagada <pelo deus>; pois aumenta a harmonia sob a qual o corpo mortal vem-a-ser.”

98*

Pois como disse alguém mais eminente do que eu:

“os éteres arquitetaram o corpo de um homem sacro.”

99

(As almas) <que> também os deuses dizem serem direcionadas para a geração:

“... para serví-la, mas servindo com um pescoço inflexível...”

deixa a geração para trás e se volta de novo para lá.

100

E ouvimos os *Oráculos* dizerem que a matéria é

“... esquálida”

porque é estéril.

101

“... não invoqueis a imagem auto-revelada da natureza.”

102
(p. 49 + n.2 Kr. = Proclo. *Th. pl.* 317.26-30 Portus)
ἡ γὰρ τῆς φύσεως πηγὴ καὶ εἱμαρμένην πρωτίστη παρ’ αὐτῶν ἀποκαλεῖται τῶν θεῶν·

(1) Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς· εἱμαρμένον οὔνομα τῆσδε.

103
(p. 50, n.1 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1145c 9-11)

(1) μηδὲ συναυξήσῃς θεἱμαρμένον ...

Εἱμαρμένην οἱ σοφώτεροι τῶν Ἑλλήνων τὴν φύσιν κατονομάζουσι.

104
(p. 64 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1137c 8-9)

(1) ... μὴ πνεῦμα μολύνῃς μηδὲ βαθύνῃς
τοὐπίπεδον.

105
(p. 64 Kr. = Proclo. *Exc. chald.* III; p. 193.17-24 Pitra)
ῥίζα τῆς κακίας τὸ σῶμα... τὸ δὲ καταβαλεῖν εἰς γῆν τὸ ἀφ’ ἡμῶν ἐκκόψαι... εἰς ἣν καὶ ζῆλον καὶ φθόνον καταβλητέον... ὑλικὰ γὰρ ὄντα τὴν ὕλην ἔχει τιθήνην· τὸ δὲ

(1) ... φρενὶ μὴ σβέσαι ...

πρὸς τὴν ἀπόκλεισιν, οὐ πρὸς τὸν ἀφανισμὸν εἴρηται.

106
(p. 50 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1136a 1)

(1) ... τολμηρᾶς φύσεως, ἄνθρωπε, τέχνασμα.

102

Pois a fonte da natureza e o primeiro destino é chamada pelos deuses:

> “não olhes para a natureza; destino é o nome dela.”

103

> “Não incrementes o destino...”

Os mais sábios dos gregos nomeiam a natureza de destino.

104

> “... não macules nem aprofundes o chão.”

105

A raiz da maldade é o corpo... a descida para a terra é nossa mutilação... onde tanto a rivalidade quanto a inveja devem ser abandonadas... pois, sendo materiais, elas têm a matéria como ama; e

> “... não reprimas na mente...”

diz-se a respeito do calar, não da aniquilação.

106

> “... ó homem, artifício da impudente natureza.”

107
(pp. 64-65 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1128 b8-c7)

Μὴ τὰ πελώρια μέτρα γύης ὑπὸ σὴν φρένα βάλλου·
οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονί <ἐστιν>.
Μηδὲ μέτρει μέτρον ἠελίου κανόνας συναθροίσας·
ἀϊδίῳ βουλῇ φέρεται πατρός, οὐχ ἕνεκεν σοῦ.
Μήνης ῥοῖζον ἔασον· ἀεὶ τρέχει ἔργῳ ἀνάγκης.
Ἀστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν οὐκ ἐλοχεύθη.
Αἴθριος ὀρνίθων ταρσὸς πλατὺς οὔποτ’ ἀληθής,
οὐ θυσιῶν σπλάγχνων τε τομαί· τάδ’ ἀθύρματα πάντα,
ἐμπορικῆς ἀπάτης στηρίγματα. Φεῦγε σὺ ταῦτα,
μέλλων εὐσεβίης ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν,
ἔνθ’ ἀρετὴ σοφία τε καὶ εὐνομία συνάγονται.

108
(p. 50 Kr. = Proclo. *In Crat.* 20.31 - 21.2)

καὶ ἄλλο λόγιον τοῦτο·

Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον,
ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.

109
(p. 50 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1148a 12-14)

Ἀλλ’ οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς,
μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ
μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἁγνοῦ.

110
(p. 51 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1129 c12-d4)

Δίζεο <καὶ> ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἔν τινι τάξει
σώματι θητεύσασ’ <ὑπέβη καὶ πῶς> ἐπὶ τάξιν
αὖθις ἀναστήσεις, ἱερῷ λόγῳ ἔργον ἑνώσας.

Τοῦτ’ ἔστιν· ζήτει τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, πόθεν παρήχθη καὶ ἐδούλευσε σώματι καὶ πῶς ἂν τις ταύτην ἀναστησάμενος καὶ ἐγείρας διὰ τῶν τελεστικῶν ἔργων ἐπαναγάγῃ ὅθεν ἀφίκετο.

107

> "Não lances na tua mente as gigantescas medidas da superfície terrestre; pois a planta da verdade não está no submundo terrenal. Nem meças a extensão do sol juntando estacas; ele nasceu pela vontade eterna do pai e não pela tua. Deixes em paz o apressado movimento da lua; ela corre sempre segundo o trabalho da necessidade. A processão astral não foi produzida por tua causa. O voo de amplas plumagens dos pássaros nunca é verdade, nem são as entranhas e os cortes dos sacrifícados; todas essas coisas são brinquedo, o sustento da fraude comercial. Foge dessas coisas se tu pretendes abrir o sacro paraíso da piedade, onde virtude, sabedoria e ordem estão juntas."

108

E este é outro oráculo:

> "pois o intelecto paterno semeou símbolos no *kósmos*, aqueles que inteligem os inteligíveis; e chamam-se belezas inexprimíveis."

109

> "Mas o intelecto paterno não recebe o desejo da (alma) até que (a alma) emerja do esquecimento e profira uma palavra, lembrando do puro e paterno símbolo nela introduzido."

110

> "Busca o canal da alma, de onde ela <desceu> em alguma ordem para servir ao corpo, [e busca] como subirás de volta para a ordem, unindo o trabalho (ritual) com o sacro discurso."

Isto é: busca o princípio da alma, de onde ela foi afastada e passou a servir o corpo, e [busca] como alguém, subindo de volta e despertando por meio dos trabalhos iniciáticos, retorna para lá de onde veio.

111
(p. 51 Kr. = Proclo. *In Tim.* II.312.22-28)

εὔτροχον δὲ τὸ νοερὸν... τὸ περὶ τὸ νοητὸν ὡς κέντρον φερόμενον·

(1) κέντρῳ ἐπισπέρχων σαυτὸν φωτὸς κελάδοντος.

φησί τις θεῶν.

112
(p. 51 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1137b 11-12)

(1) Οἰγνύσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον· ὄμματα πάντα
ἄρδην ἐκπέτασον ἄνω.

113
(p. 52 Kr. = Lido. *De mens.* I.11; 3.3-6 W.)

ταύτῃ καὶ 'χαλινῶσαι' τὴν ψυχὴν θεσπίζει τὰ λόγια·

(1) χρὴ δὲ χαλινῶσαι ψυχὴν βροτὸν ὄντα νοητόν,
ὄφρα μὴ ἐγκύρσῃ χθονὶ δυσμόρῳ, ἀλλὰ σαωθῇ.

114
(p. 52 Kr. = Proclo. *Th. pl.* 297.32-35 Portus)

τὸν Προμηθέα... προνοοῦντα τῆς λογικῆς ἡμῶν ζωῆς, ἵνα μὴ

(1) ... βαπτισθεῖσα χθονὸς οἴστροις.

καὶ ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις, ὥς φησί τις θεῶν, ἀπόληται.

115
(p. 52 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1144d 1-2)

(1) Χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φάος καὶ πρὸς Πατρὸς αὐγάς,
ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολὺν ἑσσαμένη νοῦν.

116
(p. 52 Kr. = Proclo. *In Crat.* 88.4-6)

(1) οὐ γὰρ ἐφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν,
ἀλλ' ὅσσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος.

ὥς φησι τὸ λόγιον.

111

A faculdade intelectual é sagaz... aquela que é sustentada em torno do inteligível como que em torno de um centro:

> “impulsionando-se para o centro da luz clamorosa,”

diz um dos deuses.

112

> “Abre o abismo imortal da [tua] alma; os olhos todos, estica para cima no alto.”

113

Deste modo também os *Oráculos* profetizam que a alma ‘seja refreada’:

> “um mortal, sendo inteligente, deve refrear a alma, a fim de que não caia na terra malfadada, mas seja salvo.”

114

(Diz-se que) Prometeu... prognosticou nossa vida racional, para que não

> “... fosse submergida nos maus impulsos da terra”

e destruída pela necessidade da natureza, conforme diz um dos deuses.

115

> “Tu deves te apressar para a luz e para os raios luminosos do pai, a partir de onde a alma fora enviada para ti, vestida por grandioso intelecto.”

116

> “Pois o divino não é acessível aos mortais que pensam o corpo, mas aos que, nus, se apressam para cima rumo às alturas,”

como diz o oráculo.

117
(p. 52 Kr. = Proclo. *In Alc.* 82 [177.6-10 Cr.] W.)
καὶ τῶν φύσεων αἱ μὲν ἐρρωμενέστεραι δι’ ἑαυτῶν θεῶνται τὸ ἀληθὲς καὶ εἰσιν εὑρετικώτεραι

(1) σωζόμεναι δι' ἑῆς ἀλκῆς ...

ὥς φησι τὸ λόγιον, αἱ δὲ ἀσθενέστεραι ἐπιδέονται καὶ διδασκαλίας καὶ τῆς παρ’ ἄλλων ἀναμνήσεως τῶν τὸ τέλειον ἐχόντων ἐν οἷς εἰσὶν ἀτελεῖς.

118
(p. 59 Kr. = Sinésio. *De insomn.* 135 a-b)
ἀκουσάτω τῶν ἱερῶν λογίων, ἃ λέγει περὶ διαφόρων ὁδῶν... καθ’ ὃν ἔξεστι τὸ ἔνδοθεν σπέρμα αὐξῆσαι·

(1) τοῖς δὲ διδακτὸν ἔδωκε φάους γνώρισμα λαβέσθαι·
τοὺς δὲ καὶ ὑπνώοντας ἑῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς.

119
(Hierocles. *In aur. carm.* 111 [478 a21-b4 M.²] 16-20 K.)
Δεῖ οὖν πρὸς... κάθαρσιν τοῦ αὐγοειδοῦς ἡμῶν σώματος τῆς τῶν ὑλικῶν μολυσμῶν ἀποθέσεως καὶ τῶν ἱερῶν καθαρμῶν παραλήψεως καὶ τῆς ἐπεγειρούσης ἡμᾶς πρὸς τὴν ἐντεῦθεν ἀνάπτησιν

(1) ... θεοσυνδέτου ἀλκῆς.

120
(Hierocles. *In aur. carm.* 112 [478b 20-21 M.²] 8-9 K.)
(δέοι)... καθαρότητος ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τῆς περὶ τὸ αὐγοειδὲς ἡμῶν σῶμα, ὃ καὶ

(1) ... ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα.

οἱ χρησμοὶ καλοῦσιν.

121
(p. 53 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.211.19-24)
ἐπὶ δὲ ταύταις ‘ἡ ἐμπέλασις’ – οὕτως γὰρ αὐτὴν καλεῖ τὸ λόγιον·

(1) τῷ πυρὶ γὰρ βροτὸς ἐμπελάσας θεόθεν φάος ἕξει.

μείζο τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός.

117

Enquanto as mais vigorosas das naturezas por si mesmas guardam a verdade e são engenhosas,

> "salvas por sua própria força..."

como diz o oráculo, as [naturezas] mais fracas dependem tanto de instrução quanto de recordações por parte de outras que possuem a perfeição naquilo que elas (=as mais fracas) são imperfeitas.

118

Que ouça os *Oráculos* sagrados que falam sobre os caminhos divergentes... segundo o qual é possível aumentar a semente a partir de dentro:

> "para alguns, (deus) concedeu (a faculdade de) apreender o sinal da luz por meio da instrução; a outros ele frutificou da sua própria força enquanto dormiam."

119

Então é necessário, para... a purificação do nosso corpo luminoso, afastar-se das impurezas da matéria, passar por purificações sagradas, e [há necessidade da]

> "... força que [nos] conecta ao deus,"

que nos impulsiona a guiarmo-nos para lá.

120

(Devemos)... tomar cuidado da purificação do nosso corpo luminoso, aquele que os *Oráculos* chamam

> "... veículo sutil da alma."

121

Além dessas coisas, há 'a aproximação' – pois assim chama o oráculo:

> "pois o mortal que se aproxima do fogo possuirá a luz que vem do deus."

(A 'aproximação') nos fornece uma maior comunhão e uma mais penetrante participação na luz dos deuses.

122

(p. 53 Kr. = Proclo. *Exc chald.* I; 192.13-17 Pitra)

ἡ δὲ τῶν ἀγγέλων μερὶς πῶς ἀνάγει ψυχήν·

(1) τὴν ψυχὴν φέγγουσα πυρί ...

(φησί)· τοῦτ' ἔστι περιλάμπουσα αὐτὴν πανταχόθεν, καὶ πλήρη ποιοῦσα τοῦ ἀχράντου πυρὸς ὃ ἐνδίδωσιν αὐτῇ τάξιν ἄκλιτον καὶ δύναμιν, δι' ἣν οὐκ ἐκροιζεῖται εἰς τὴν ὑλικὴν ἀταξίαν ἀλλὰ συνάπτεται τῇ φωτὶ τῶν θείων.

123

(p. 53 Kr. = Proclo. *Exc. chald.* I; 192.17-19 Pitra)

καὶ ἀμιγῆ ποιεῖ πρὸς τὴν ὕλην τῷ

(1) ... πνεύματι θερμῷ
κουφίζουσα ...

καὶ ποιοῦσα μετέρων διὰ τῆς ἀναγωγοῦ ζωῆς· τὸ γὰρ 'πνεῦμα τὸ θερμὸν' ζωῆς ἐστι μετάδοσις.

124

(p. 53 Kr. = Psello *P.G.* 122.1144c 4)

(1) ψυχῆς ἐξωστῆρες ἀνάπνοοι εὔλυτοί εἰσιν.

125

(p. 17 Kr. = *Anecd. oxon.* III.182.19-22 Cramer [in epist. 17, Michel Italicus])

ὁ δὲ δὶς παρ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Χαλδαίοις) ἐπέκεινα μεταδίδωσιν ἑαυτοῦ τοῖς κόσμοις καὶ κατασπείρει

(1) ... εὔλυτα φέγγη.

ἵνα καὶ τοῖς ἐκείνων χρήσωμαι ῥήμασιν.

126

(p. 53 Kr. = Proclo. *Th. pl.* III.1; 5.15-16 S-W)

(παρὰ τῷ Πλάτωνι ἡ θεολογία)...

(1) πυρσὸν ἀνάψασ' ...

ἀφ' οὗ δὴ μάλιστα πρὸς τὴν ἄγνωστον συνάπτονται τοῦ ἑνὸς ὑπεροχήν.

122

E a divisão[237] dos anjos, como faz a alma ascender?

"fazendo a alma brilhar com fogo..."

(Diz [o oráculo]): isto é, iluminando-a totalmente e preenchendo-a com fogo puro, aquele que fornece a ela a ordem inflexível e a potência, por meio da qual ela não se derrama à desordem material, mas se ajunta em direção à luz dos deuses.

123

E (a divisão dos anjos) produz uma separação em relação à matéria ao

"... acender (a alma) com o calor do sopro..."

e ao produzir uma participação por meio da vida anagógica; pois o 'sopro-calor' é um compartilhamento da vida.

124

"Aqueles que, inalando, expulsam a alma, são livres."

125

Segundo os (Caldeus), o duas-vezes-transcendente compartilha a si mesmo com os mundos e semeia

"... luzes que são libertas,"

para usar suas palavras.

126

(A teologia de Platão)...

"acendeu o fogo..."

com o qual, sobretudo, (as almas) contatam a incognoscível transcendência do uno.

[237] μερὶς: divisão no sentido de "horda, batalhão", ou ainda "order", como traduziu Majercik.

127
(p. 53 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1133c 9)

(1) πάντοθεν ἀπλάστῳ ψυχῇ πυρὸς ἡνία τεῖνον.

128
(pp. 54 + 61 Kr. = Psello. *P.G.* 1140b 1-2)

(1) ... ἐκτείνας πύριον νοῦν
ἔργον ἐπ' εὐσεβίης ῥευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις.

129
(p. 61 + n.2 Kr. = Juliano. *Or.* V.178d)

μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ τὰ τῶν θεῶν λόγια, φημὶ δέ, ὅτι διὰ τῆς ἁγιστείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦται·

(1) Σώζετε καὶ τὸ πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον.

οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράγνοις παρακελευόμενοι τῶν θεουργῶν κατεπαγγέλονται.

130
(p. 54 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.266.18-23)

διὸ καὶ νοήσασαι (αἱ ψυχαί) τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς

(1) Μοίρης εἱμαρτῆς τὸ πτερὸν φεύγουσιν ἀναιδές,

ὥς φησι τὸ λόγιον,

(2) ἐν δὲ θεῷ κεῖνται πυρσοὺς ἕλκουσαι ἀκμαίους
ἐκ πατρόθεν κατιόντας, ἀφ’ ὧν ψυχὴ κατιόντων
ἐμπυρίων δρέπεται καρπῶν ψυχοτρόφον ἄνθος.

131
(p. 54 Kr. = Damáscio. *In Phaed.* 371 (244.20-21 N.) W.)

διὸ καὶ τὸ λόγιόν φησι τὰς ψυχὰς ἀναγομένας

(1) ... τὸν παιᾶνα ἀείδειν.

132
(p. 55 Kr. = Proclo. *In Crat.* 67.19-20)

καὶ γὰρ τὰ λόγια περὶ ἐκείνων ὡς ἀφθέγκτων ἐνεδείξατο, καὶ προσέθηκεν τὸ

(1) ... σῖγ’ ἔχε, μύστα.

127

> “Por todos os lados, as rédeas do fogo se estendem a partir da alma não-modelada[238].”

128

> “... estendendo a mente empírea para o trabalho da piedade, salvarás também o corpo fluido.”

129

Testemunham essas coisas também os *Oráculos* dos deuses. Digo, através dos ritos sagrados não apenas a alma, mas também as coisas do corpo são de grande ajuda e dignas de salvação:

> “salveis também o mortal envolto em amarga matéria,”

os deuses, convocando os mais sacros dos teurgos, garantem.

130

Portanto, conhecendo os trabalhos do pai, as almas

> “fogem da plumagem ignominiosa do destino estabelecido,”

como diz o oráculo,

> “e descansam em deus, gravando nas flamas desabrochantes que descem a partir do pai, de cujas [flamas], que descem, a alma colhe a flor animada de frutos flamejantes.”

131

Portanto, o oráculo diz que as almas que ascendem

> “... cantam um hino a Péon.”

132

Pois também os *Oráculos*, a respeito deles, salientam que são inefáveis, e acrescentam:

> “... mantém silêncio, iniciado.”

[238] A alma ‘não-modelada’ é mais simples (ἁπλουστάτην) e mais pura (καθαρωτάτην). Cf. Majercik (1989), com. fr. 127.

133

(p. 55 Kr. = Proclo. *In Crat.* 101.3-8)

διὸ καὶ ὁ θεουργὸς ὁ τῆς τελετῆς τούτου προκαθηγούμενος ἀπὸ τῶν καθάρσεων ἄρχεται καὶ τῶν περιρράνσεων·

(1) Αὐτὸς δ’ ἐν πρώτοις ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν
κύματι ῥαινέσθω παγερῷ βαρυηχέος ἅλμης.

ὥς φησι τὸ λόγιον περὶ αὐτοῦ.

134

(Schol. *Paris gr.*. 1853, fol. 68 r°, ed. H-D Saffrey, *RPh*, 1969, p. 64)

λόγιον·

(1) Μηδ’ ἐπὶ μισοφαῆ κόσμον σπεύδειν λάβρον ὕλης,
ἔνθα φόνος στάσιές τε καὶ ἀργαλέων φύσις ἀτμῶν
αὐχμηραί τε νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά·
ταῦτα χρεὼ φεύγειν τὸν ἐρᾶν μέλλοντα πατρὸς νοῦ.

135

(Intro. + v.1: p. 55 Kr. = Proclo. *In Alc.* 17-18 [40.1-5 Cr.] W.;
v.2: *Paris. gr.*, 1853, fol. 68 r°, ed. H-D Saffrey, *RPh*, pp. 67-68.
Intro + v.3: p. 55 Kr. = Proclo. *In Alc.* 18 [40.6-7 Cr.] W.; cf. *Paris. gr.*, 1853, *ibid.*)

διὸ καὶ οἱ θεοὶ παρακελεύονται μὴ πρότερον εἰς ἐκείνους (sc. δαίμονας) βλέπειν, πρὶν ταῖς ἀπὸ τῶν τελετῶν φραχθῶμεν δυνάμεσιν·

(1) Οὐ γὰρ χρὴ κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῇς·
ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποὶ κύνες εἰσὶν ἀναιδεῖς

καὶ διὰ τοῦτο τὰ λόγια προστίθησιν ὅτι

(3) τὰς ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν.

136

(p. 56 Kr. = Proclo. *In Parm.* 990.27-37 Co.²)

καὶ γὰρ ἐπὶ θεωρίας καὶ ἐπὶ τελεστικῆς [καὶ] τοῦτό ἐστι τὸ ποιοῦν ἀσφαλῆ καὶ ἄπταιστον ἡμῖν τὴν ἄνοδον, ἡ ἐν τάξει πρόοδος· ὡς γοῦν φησι καὶ τὸ λόγιον·

(1) Οὐδενὸς εἵνεκεν ἄλλου ἀποστρέφεται θεὸς ἄνδρα
καὶ ζώσῃ δυνάμει κενεὰς ἐπὶ πέμπει ἀταρπούς.

ὡς ὅταν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς ἐπὶ τὰ θειότατα τῶν θεωρημάτων ἢ τῶν ἔργων... ποιησώμεθα τὴν ἄνοδον.

133

Portanto, o teurgo que conduz esta iniciação começa pelas purificações e pelas aspersões:

> "que, em primeiro lugar, o próprio sacerdote que dirige os trabalhos do fogo seja aspergido com a onda gélida da salmoura que ruge nas profundezas,"

conforme diz o oráculo sobre ele.

134

Oráculo:

> "não te apresses para o mundo rude da matéria, aquele que odeia a luz, onde há matança, sectarismo, natureza de odores penosos, doenças esquálidas, putrefações e trabalhos instáveis; deve fugir dessas coisas aquele que pretende amar o intelecto paterno."

135

Portanto, os deuses exortam para que não olhemos primeiramente para (os *daímones*), até que nos fortaleçamos com as potências dos ritos iniciáticos:

> "pois não deves olhar para eles até ter iniciado teu corpo; pois, sendo terrestres, os rudes cães são sem-vergonha."

E por isso os *Oráculos* acrescentam que

> "eles encantam as almas, sempre desviando-as dos ritos."

136

Pois no que diz respeito tanto à contemplação quanto à telestica, é isto o que torna inabalável e impassível nossa ascensão: o progresso de acordo com a ordem; de qualquer maneira, conforme diz o oráculo:

> "por nenhuma outra razão o deus se afasta do homem e, com sua potência vital, o lança em caminhos vazios,"

como quando, de modo desordenado e confuso, investimos na ascensão da mais divina das visões ou trabalhos.

137
(p. 60 Kr. = Proclo. *In rem p.* II.154.17-19)

(1) ... θέει ἄγγελος ἐν δυνάμει ζῶν.

φησὶν τὸ λόγιον, ὅστις ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ἱερατικός.

138
(p. 60 Kr. = Olimpiodoro. *In Phaed.* 149 [64.2-5 N.] W.)
ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὰς τῶν θεουργῶν ψυχὰς βούλεται μένειν ἀεὶ ἐν τῷ νοητῷ, ἀλλὰ καὶ κατιέναι εἰς γένεσιν, περὶ ὧν φησιν τὸ λόγιον·

(1) ... ἀγγελικῷ ἐνὶ χώρῳ.

139
(p. 56 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.211.11-13)
διὸ καὶ λόγιον

(1) ... τὴν πυριθαλπῆ
ἔννοιαν ...

πρωτίστην ἔχειν τάξιν ἐν τῇ ἱερᾷ θρησκείᾳ παρεκελεύσατο.

140
(p. 56 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.212.12-18)
Δεῖ... καὶ ἀδιάλειπτως ἔχεσθαι τῆς περὶ τὸ θεῖον θρησκείας·

(1) Δηθύνοντι βροτῷ κραιπνοὶ μάκαρες τελέθουσιν.

141
(p. 56 Kr. = Proclo. *In Parm.* 1094.25-27 Co.²)
... τὸ περὶ τῶν θεῶν ῥηθὲν λέγον, ὡς ἄρα·

(1) Ἔκλυσίς ἐστι θεοῦ νωθρὸς βροτὸς ἐς τάδε νεύων.

142
(p. 56 Kr. = Proclo. *In rem. p.* II.242.8-12)
ταῦτα καὶ τῶν θεῶν εἰπόντων πρὸς τοὺς θεουργούς· ἀσωμάτων γὰρ ὄντων, φασίν, ἡμῶν

(1) ... σώματα τοῖς αὐτόπτοις φάσμασιν ὑμῶν
εἵνεκεν ἐνδέδεται ...

137

“... lucila como um anjo vivendo em potência,”

diz o oráculo daquele que vive uma vida verdadeiramente hierática.

138

Mas (Platão) sustenta que as almas dos teurgos não permanecem para sempre no mundo inteligível, e sim descem para a geração, sobre cujo assunto diz o oráculo:

“... na morada angélica.”

139

Portanto, também diz o oráculo:

“... o pensamento abrasado no fogo...”

outorgou a primeira ordem em sacra veneração.

140

É necessário... também incessantemente tomar parte na veneração ao divino:

“em benefício do mortal que se alonga (na oração), os benditos são rápidos em corresponder.”

141

... afirmando o que se falou sobre os deuses, o que segue:

“o desatar-se de deus é quando o mortal, lerdo, se inclina para aquele lugar[239].”

142

E essas coisas dizem os deuses para os teurgos, porque, dizem, sendo incorpóreos, nós

“...por vossa causa, os corpos foram atados às aparições auto-reveladas...”

---

[239] Aquele lugar: muito provavelmente a matéria. Porém, Proclo, que citou este oráculo, interpretou de maneira inversa: “aquele lugar” é, para ele, o mundo inteligível e divino, e o “desatar-se” se refere à libertação do homem em relação ao mundo material. Cf. Majercik (1989), com. fr. 141.

143
(p. 56, n. 2 Kr. = Proclo. *In rem. p.* I.39.17-22)

δηλοῖ δὲ καὶ τὰ λόγια πρὸς τὸν θεουργὸν λέγοντα σαφῶς, ὅτι ἀσώματα μέν ἐστι τὰ θεῖα πάντα, σώματα δὲ αὐτοῖς ὑμῶν ἕνεκεν ἐνδέδεται μὴ δυναμένων μετασχεῖν ἀσωμάτως τῶν ἀσωμάτων διὰ τὴν

(1) σωματικὴν εἰς ἣν ἐνεκεντρίσθητε φύσιν ...

144
(p. 57 Kr. = Simplício. *In Phys.* 613.7-8)

ἐν τουτῷ (φῶτι) γὰρ

(1) ... τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαί.

φησι κατὰ τὸ λόγιον.

145
(p. 57 Kr. = Proclo. *In Crat.* 31.12-14)

δοὶ καὶ παρακελεύονται οἱ θεοὶ

(1) ... νοεῖν μορφὴν φωτὸς προταθεῖσαν.

ἄνω γὰρ ἁμόρφωτος οὖσα διὰ τὴν πρόοδον ἐγένετο μεμορφωμένη.

146
(p. 57 Kr. = Proclo. *In rem p.* I.111.1-12)

καὶ ταῦτα καὶ ἡ θεοπαράδοτος μυσταγωγία παραδέδοκεν·

(1) ... ταῦτ’ ἐπιφωνήσας ἢ παιδὶ κατόψῃ
πῦρ ἴκελον σκιρτηδὸν ἐπ’ ἠέρος οἶδμα τιταῖνον·
ἢ καὶ πῦρ ἀτύπωτον, ὅθεν φωνὴν προθέουσαν·
ἢ φῶς πλούσιον ἀμφὶ γύην ῥοιζαῖον ἑλιχθέν·
(5) ἀλλὰ καὶ ἵππον ἰδεῖν φωτὸς πλέον ἀστράπτοντα
ἢ καὶ παῖδα θοοῖς νώτοις ἐποχούμενον ἵππου,
ἔμπυρον ἢ χρυσῷ πεπυκασμένον ἢ πάλι γυμνόν,
ἢ καὶ τοξεύοντα καὶ ἑστηῶτ' ἐπὶ νώτοις.

147
(p. 57 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1133b 5-8)

(1) Πολλάκις ἢν λέξῃς μοι, ἀθρήσεις πάντα λέοντα.
Οὔτε γὰρ οὐράνιος κυρτὸς τότε φαίνεται ὄγκος,
ἀστέρες οὐ λάμπουσι, τὸ μήνης φῶς κεκάλυπται,
χθὼν οὐχ ἕστηκεν· βλέπεται δέ <τε> πάντα κεραυνοῖς.

143

E é evidente que os *Oráculos* falam claramente aos teurgos que, por um lado, todas as coisas divinas são incorpóreas, mas, por outro, por vossa causa, os corpos foram atados a elas, uma vez que não é possível compartilhar o incorpóreo com o incorpóreo por causa da

> "natureza corpórea na qual fostes enxertados..."

144

Pois nessa (luz)

> "... as coisas sem-forma são modeladas,"

diz-se de acordo com o oráculo.

145

Portanto, os deuses outorgam:

> "... inteligir a forma da luz que foi estendida;"

pois, sendo em cima sem forma, veio a ter forma através da processão.

146

E também a doutrina mística fornecida pelos deuses tem transmitido essas coisas:

> "... Ao fazer o chamamento da invocação, (ela diz, pois,) verás ou um fogo semelhante a uma criança, estendido em ressaltos na onda do ar; ou [verás] um fogo sem-forma, do qual uma voz é lançada para fora; ou uma luz sumptuosa correndo por todo campo em torvelinho; mas também poderás ver um cavalo mais brilhante do que a luz ou ainda uma criança montada sobre as ágeis costas de um cavalo, [uma criança] de fogo ou coberta de ouro ou, de novo, [uma criança] nua, ou ainda [uma criança] atirando com arco posicionada sobre as costas [de um cavalo]."

147

> "Se tu muitas vezes falares comigo, observarás todas as coisas como um leão. Pois nem a massa curva do céu aparece, então nem brilham os astros; a luz da lua é ofuscada e a terra não está firme; mas todas as coisas são vistas sob os relâmpagos."

148
(p. 58 Kr. = Psello *P.G.* 122.1136 b11-c1)

(1) Ἡνίκα <δὲ> βλέψῃς μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ
λαμπόμενον σκιρτηδὸν ὅλου κατὰ βένθεα κόσμου,
κλῦθι πυρὸς φωνήν.

149
(p. 58 Kr. = Psello. *P.G.* 1148b 14-15; cf. Nicephorus Gregoras. *P.G.* 149.540b 4-5)

(1) Ἡνίκα δαίμονα δ' ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσεις,
θῦε λίθον μνίζουριν ἐπαυδῶν ...

150
(p. 58 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1132c 1-3)

(1) ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς.

τοῦτ' ἔστιν· εἰσὶ γὰρ ὀνόματα παρ' ἑκάστοις ἔθνεσι θεοπαράδοτα δύναμιν ἐν ταῖς τελεταῖς ἄρρητον ἔχοντα.

151
(p. 58 Kr. = Proclo. *In Eucl.* 129. 6-8 F.)
διὸ καὶ τὰ λόγια τὰς γωνιακὰς συμβολὰς τῶν σχημάτων

(1) ... συνοχηΐδας ...

ἀποκαλεῖ.

152
(p. 19 Kr. = Proclo. *In Crat.* 59.1-3; cf. Damáscio II.43.23; 59.18; 148.11)
ἔστιν γὰρ (sc. ὁ ἅπαξ ἐπέκεινα), ὥς φησι τὸ λόγιον

(1) ... ἀμιστύλλευτος ...

καὶ ἑνοειδὴς καὶ ἀδιαίρετος.

153
(p. 59 Kr. = Lido. *De mens.* II.10; 31.16-19 W.)
ταύτῃ (sc. τῇ πεντάδι) τὰς ἀποκαθισταμένας ψυχὰς ὑπερβαίνεν τὴν εἱμαρμένην φησὶ τὸ λόγιον·

(1) οὐ γὰρ ὑφ' εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί.

148

> “Mas quando vês um fogo muito sagrado sem forma iluminando em ressaltos até os abismos do mundo todo, dá ouvido à voz do fogo.”

149

> “Mas quando observares um *daímon* terrenal se aproximando, lança uma pedra *mnizouris* fazendo uma invocação...”

150

> “Não alteres os *nomina barbara*;”

isto é: pois os *nomina* fornecidos pelos deuses a cada uma das raças têm uma potência inefável nos ritos de iniciação.

151

Portanto, também os *Oráculos* chamam as conjunções angulares (de Euclides) de

> “... conectores..”

das figuras.

152

Pois o uma-vez-transcendente é, de acordo com o oráculo,

> “... indivisível...”

e uniforme, e homogêneo.

153

Diz o oráculo que as almas assentadas na pêntade se submetem ao destino:

> “pois os teurgos não caem no gado sujeito ao destino.”

154
(p. 59 Kr. = Proclo. *In Alc.* 113 [245.6-7 Cr.] W.)

φευκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων τῶν

(1) ... ἀγεληδὸν ἰόντων.

ὥς φησι τὸ λόγιον.

155*
(p. 60 Kr. = *In rem p.* II.77.7-10)

οἵα δὴ ἡ τῶν παθῶν ἐστιν φύσις, δυσνουθέτητος οὖσα καὶ λόγῳ

(1) δύσκαμπτος καὶ ὀπισθοβαρὴς καὶ ἄμοιρος.

ὡς εἰπεῖν λόγου,

(2) φωτὸς[240]

ὄντος.

156
(p. 60 Kr. = Proclo. *In rem p.* II.309.10-11)

(1) Οἵδε γὰρ οὐκ ἀπέχουσι κυνῶν ἀλόγων πολὺ μέτρον.

οἱ ζῶντες πονηρὰν ζωὴν, φησί τὸ λόγιον.

157
(p. 60 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1140a 3-6)

(1) Σὸν <δὲ γὰρ> ἀγγεῖον θῆρες χθονὸς οἰκήσουσιν.

'Ἀγγεῖον' μέν ἔστι τὸ σύνθετον ἡμῶν κρᾶμα τῆς ζωῆς· 'θῆρες' δὲ 'χθονός', οἱ περὶ γῆς καλινδούμενοι δαίμονες.

---

[240] Sigo aqui Majercik. Des Places registra "δύσκαμπτος καὶ ὀπισθοβαρὴς καὶ φωτὸς ἄμοιρος", seguindo a reconstrução de Schoell. Lewy (1978, p. 278) rejeita a autenticidade do verso, pois o termo ὀπισθοβαρὴς seria um termo plotiniano (*Enn.* VI.9.4.22). Porém, Geutdner (p. 12, n. 56) sugere que ἐμβριθεῖς καὶ ὀπισθοβαρεῖς (Proclo, *In Crat.* 69.10) pode ser o início de um verso caldeu. Ver comentário de Majercik ao fr. 155.

154

Deve-se fugir das massas de homens

“... que se movem como gado,”

conforme diz o oráculo.

155*

Tal é a natureza das paixões, sendo difícil de ser corrigida e na razão

“sinuosa; e pesada para trás e sem partilha,”

conforme a razão, que é

“luz”.

156

“Pois eles não se diferem muito dos cães irracionais,”

aqueles que vivem vidas perversas, diz o oráculo.

157

“Pois as bestas da terra habitarão teu jarro.”

‘Jarro’ é a mistura composta de nossa vida; e as ‘bestas da terra’ são os *daímones* que deambulam pela terra.

158
(p. 61 Kr. = Sinésio. *De insomn.* 140 c-d;
cf. Psello. *P.G.* 122.1125a 11= v.1 + 1124a 1= v.2)

ἀνιούσῃ (sc. τῇ ψυχῇ) δὲ συνέπεται (sc. τὸ πνεῦμα) μέχρις οὗ δύναμις ἕπεσθαι· δύναται δὲ μέχρις ἂν εἰς πλεῖστον τὸ ἀντικείμενον ἥκῃ. ἄχουε γὰρ καὶ περὶ τούτου τῶν λογίων λεγόντων·

(1) Οὐδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῷ καταλείψεις,
ἀλλὰ καὶ εἰδώλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα.

159
(p. 61, n.3 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1141b 10-11)

(1) ... βίῃ ὅτι σῶμα λιπόντων
ψυχαὶ ἀρηΐφατοι καθαρώτεραι ἢ ἐπὶ νούσοις.[241]

160
(p. 62 Kr. = Proclo. *In rem p.* II. 336.27 - 337.3)

ὅτι δὲ παρὰ φύσιν ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς ἡ εἰς τὰ ἄλογα μετάβασις· οὐ τὰ λόγια μόνον διδάσκει λέγοντα

(1) Θεσμὸν ἀπαὶ μακάρων ... ἄλυτον ...

τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν

(2) αὖτις ἐπ’ ἀνθρώπων περάαν βίον, οὐκ ἐπὶ θηρῶν.

161
(p. 62 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1141a 1)

(1) ... ποιναὶ μερόπων ἄγκτειραι ...

---

[241] Sigo aqui a reconstrução de West (CR, N.S. 18, 1968, pp. 257-258) e Des Places, que Majercik rejeita, apoiando-se em Kroll e Dodds (ver discussão no comentário de Majercik ao fr. 159). A rejeição de Majercik se deve a ela acreditar que uma tal concepção estaria contra com a crença dos caldeus, não apresentando, porém, razões para isso. Contrariamente a ela, penso que há razões para se crer que os caldeus de fato tinham uma tal concepção de que a morte em batalha, por exemplo, seria superior a uma morte por doença. Pois a doença tem tudo para ser entendida, pelos caldeus, como um fator inorgânico e maléfico que atenta contra a unidade do ser, oriunda de demônios materiais; o que é diferente da batalha, que envolve a experimentação da virtude. Aliás, Jâmblico, no *Vita Pitagorica*, elogia a coragem dos pitagóricos que morriam em batalha, ao mesmo tempo em que apresenta práticas feitas para manter corpo e alma saudáveis e livres de doenças. Ademais, me parece absurdo imaginar uma doutrina antiga de inclinação religiosa e transcendental como a dos caldeus sob o prisma de um relativismo típico dos espiritualismos modernos. Contudo, não tendo tempo para investigar suficientemente o tema, permaneço aberto a mudanças.

158

(O pneuma) acompanha (a alma) que ascende até onde ela consegue; e ela pode ir até o lugar mais longe. Pois ouve também o que os *Oráculos* dizem sobre isso:

> "e não deixarás para trás, no precipício, o estrume da matéria, mas há também uma parte para a imagem no lugar onde há iluminação."

159

> "... Porque as almas daqueles homens que abandonam o corpo pela força, em batalha, são mais puras do que aquelas que o deixam por meio de doença..."

160

Porque é contra a natureza a passagem das almas humanas aos (animais) irracionais; não apenas os *Oráculos* ensinam isto quando dizem

> "lei dos benditos... que é indissolúvel..."

que a alma humana

> "adentra de novo em um ser humano, não em um dentre as bestas."

161

> "... vingadores, estranguladores de homens..."

162
(p. 63 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1145b 11)

(1) Ἆ ἆ τούσδε κατωρύεται χθὼν ἐς τέκνα μέχρις.

163
(p. 62 Kr. = Damáscio II.317.1-7; cf. Sinésio. *De insomn*. 138 c-d = vv. 1-3)
οἱ θεοὶ περὶ τοῦδε τοῦ κόσμου οὐ τὰ αὐτὰ χρησμῳδοῦσιν;

(1) Μηδὲ κάτω νεύσῃς εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,
ᾧ βυθὸς αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής,
ἀμφικνεφὴς ῥυπόων εἰδωλοχαρὴς ἀνόητος
κρημνώδης σκολιὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἑλίσσων,
(5) αἰεὶ νυμφεύων ἀφανὲς δέμας ἀργὸν ἄπνευμον.

164
(p. 63 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1132b 1-2)

(1) Μηδὲ κάτω νεύσῃς· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται,
ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος ...

165*
(p. 65, n.1 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1137d 5-8)

(1) Ζήτησον παράδεισον ...[242]

Παράδεισός ἐστι Χαλδαϊκὸς πᾶς ὁ περὶ τὸν πατέρα χορὸς τῶν θειῶν δυνάμεων καὶ τὰ ἐμπύρια κάλλη τῶν δημιουργικῶν πηγῶν.

166*
(p. 5 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1125d 1-4; cf. Plotino. *Enn.* I.9 *init.*)

(1) ... μὴ 'ξάξῃς, ἵνα μή τι ἔχουσα
ἐξίῃ ...[243]

τοῦτο τὸ λόγιον καὶ Πλωτῖνος ἐν τῷ περὶ ἀλόγου ἐξαγωγῆς τίθησιν.

---

[242] Segundo Lewy (1978, p. 220), o paraíso caldeu, em conjunção com o fr. 107, estaria no nível da alma-mundo. Majercik, contudo, afirma que Psello aloca o paraíso ao nível do Deus Supremo, como o coro em volta dele. Ainda de acordo com Psello, o paraíso se identificaria aos campos elísios de Homero (*P.G.* 11.1129b), uma espécie de pradaria noética. Majercik pensa que o sentido caldeu esteja próximo do de Psello. Ver comentário dela em 1989 ao fr. 165.

[243] Tardieu (1978, p. 680) não considera este um verso autêntico, mas de Porfírio. Kroll também recusa a autenticidade, assim como Dodds (1947, p. 57, n. 26a = 1957, pp. 301-302, n. 26), que afirma se tratar de uma doutrina pitagórica, e Lewy (p. 474), que concebe que Psello se confundiu na fonte (Proclo), o verso se tratando de um fragmento órfico e não caldeu. Mas Des Places (p. 165) aceita a autenticidade, assim como Finamore (*Iamblichus and the Theory of the Vehicle...* p. 8, n. 10). Majercik introduz no *corpus* caldeu, mas sugere que o fragmento não seja de fato autêntico. Ver seu comentário ao fr. 166.

162

> “Há! Há! A terra uiva muito até procriar.”

163

Os deuses não profetizam as mesmas coisas sobre este mundo?

> “Não te inclines para baixo em direção ao mundo de luz negra, abaixo do qual jaz um abismo sempre amorfo e sem natureza eidética, involucrado na escuridão, nauseabundo, seduzido por imagens, sem natureza inteligível, abissal, retorcido, que sempre circunda o precipício estropiado, sempre casado com uma carcaça imanifesta, indolente, sem alento.”

164

> “Não te inclines para baixo; um precipício jaz sob a terra, um tal que arrasta [a alma] para baixo em sete passos...”

165*

> “Busca o paraíso...”

O paraíso caldaico é todo o coro das potências divinas em torno do pai dos deuses e as belezas flamejantes das fontes demiúrgicas.

166*

> “... não desate (a alma), para que ela não acabe se grudando (em algo perverso)...”

Este oráculo também Plotino inclui (em seu tratado) sobre o desprendimento irracional.

167

(p. 65 Kr. = Proclo. *In Eucl.* 154.27 - 155.5 F.)

ὃ καὶ τὸ μαθηματικὸν κέντρον ἀποτυποῦται, πάσας τὰς ἀφ’ ἑαυτοῦ πρὸς τὴν περιφέρειαν γραμμὰς περατοῦν καὶ τὴν ἰσότητα αὐταῖς εἰκόνα τῆς οἰκεῖας ἑνώσεως παρέχον. οὕτω δὲ καὶ τὰ λόγια ‘τὸ κέντρον’ ἀφορίζεται·

(1) κέντρον, ἀφ’ οὗ πᾶσαι μέχρις ἄντυγος ἶσαι ἔασιν.

168

(p. 36 Kr. = Proclo. *In Crat.* 96.16-18)

ὁ δὲ (sc. Ἀπόλλων) τὰς ἡλιακὰς ἀρχὰς εἰς μίαν ἕνωσιν ἐπιστρέφει

(1) ... κατέχων τὴν τρίπτερον ἀρχήν.

ὡς τὸ λόγιόν φησι.

169

(p. 16 Kr. = Proclo. *In Crat.* 59.19-21; cf. 52.1-3)

αἱ δὲ θεοπαράδοτοι φῆμαι τὴν θεότητα ταύτην τῷ ‘ἅπαξ’ χαρακτηρίζουσιν λέγουσαι

(1) ... ἅπαξ ἐπέκεινα

τὸ γὰρ ‘ἅπαξ’ τῷ ἑνὶ συγγενές.

170

(p. 65 Kr. = Proclo. *In Tim.* I.121.21-14)

τί δὲ, εἰ ὄρη συμπέσοι πνεῦματος αὐτὰ ῥήξαντος ἀπὸ τῶν ὑπογείων τόπων, ὑφ’ οἵου τὰ λόγια καὶ

(1) αὐτάνδρους πόλεάς γ’ ἀπολέσθαι ...

φησίν.

171*

(Proclo. *Exc. chald.* I; p. 193.15-16 Pitra)

πατὴρ ὁδηγεῖ, πυρὸς ὁδοὺς ἀναπτύξας

(1) Μηδέ ποτ’ ἐκ λήθης ῥεύσωμεν χεῦμα ταπεινόν.

167

Isso é o que o centro matemático determina, estabelecendo todas as linhas a partir de si mesmo em direção à circunferência, e proporcionando igualdade entre elas, como sendo imagem da sua própria unidade. Dessa maneira os *Oráculos* definem o 'centro':

> "centro, a partir do qual todas as coisas são iguais até o aro."

168

Mas (Apolo) torna os princípios solares em uma única unidade

> "... sustentando o princípio de três asas,"

conforme diz o oráculo.

169

Mas os *Oráculos* fornecidos pelos deuses caracterizam essa divindade como 'uma-vez', dizendo

> "... uma-vez-transcendente,"

pois o que é 'uma-vez' é relativo ao uno.

170

Mas o que se as montanhas deveriam cair quando estouram os ventos a partir de lugares subterrâneos, sobre cujo [acontecimento] dizem os *Oráculos* que

> "o conjunto dos homens, as cidades, são destruídos..."

171*

O pai guia, desvelando a estrada do fogo,

> "para que jamais, a partir do esquecimento, nos deslizemos em sórdida fonte."

172*
(p. 63 Kr. = Proclo. *In Tim.* III. 325.32 - 326.2)
καὶ τὸ λάβρον τῆς ὕλης...

(1) ἧς κατασύρονται πολλοὶ σκολιοῖσι ῥεέθροις.

ὡς τὰ λόγιά φησιν.

173*
(p. 10, n.1 Kr. = Lido. *De mens.* II.11; 32.1-4 W.)
Ἀφροδίτην δὲ ἄν τις εἴποι...

(1) ... τὴν πρωτογενῆ ὕλην ...

ἣν καὶ ἀστερίαν καὶ οὐρανίαν καλεῖ τὰ λόγια.

174*
(Hermias. *In phaedr.* 110.3-6 C)
δῆλον οὖν ὅτι ἑαυτῇ ἂν παρέχοι τὴν κίνησιν· αὐτοκίνητος ἄρα ἐστίν.

(1) ἡ δ' ἑτέροις παρέχει τὸ ζῆν, πολὺ μᾶλλον ἑαυτῇ,

φησὶ τὰ λόγια.

175
(p. 13, n.1 Kr. = Proclo. *In Exc. chald.* IV; 194.31-32 Pitra)
περὶ τοῦ πρωτίστου πατρὸς ἐν ἄλλοις εἴρηται·

(1) καὶ δύναμιν πρώτην ἱεροῦ λόγου ...

176
(Damáscio. *Vita Isidori* § 137, p. 115 Zintzen = *Suda* IV.650.30 Adler, s.v. ὑπερβάθμιον)
οὐδὲ

(1) ... ὑπερβάθμιον πόδα ῥιπτῶν.

κατὰ τὸ λόγιον.

172*

E a turbulência da matéria...

“por causa da qual muitos são arrastados abaixo em fontes desviadas,”

como dizem os *Oráculos*.

173*

Alguém diria que Afrodite é...

“... a matéria primordial...”

a qual os *Oráculos* chamam tanto astral quanto celeste.

174*

É evidente que então ela providencia movimento para si mesma; logo ela é auto-movida.

“Aos outros ela fornece a vida; para si mesma, muito mais,”

dizem os *Oráculos*.

175

Sobre o primeiro pai diz-se, entre outras coisas,:

“e a primeira potência do discurso sagrado...”

176

E não

“... lançando o pé para além dos limites,”

segundo o oráculo.

177*

(p. 43 Kr. = Damáscio I.290.15-17)

λείπεται ἄρα τὸν συνοχικὸν διάκοσμον ἅμα τῷ τελεταρχικῷ ποιεῖν τὸν μέσον. Καὶ τίς ἡ τοῦ μέσου τριάς; ἢ

(1) ... οἱ μὲν τελετάρχαι
τοῖς συνοχεῦσι συνείληνται ...

κατὰ τὸ λόγιον.

178*

(Proclo. *In Tim.* III.14.14-15)

ἀλλὰ ταῦτα μὲν <ἐν>

(1) ... ἀβάτοις σηκοῖς (τῆς) διανοίας.

ἀνελίττω.

179

(p. 18 Kr. = Damáscio II.58.20-21)

ἐροῦμεν τὴν νοητὴν τὸ μέν

(1) ... πάσης τμήσιος ἄρχειν.

κατὰ τὸ λόγιον.

180*

(p. 63 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.325.29-32)

πᾶσαν τὴν γενεσιουργὸν φύσιν, ἐν ᾗ...

(1) τῆς ὕλης τὸ λάβρον ...

181*

(p. 63 Kr. = Proclo. *In Tim.* III. 325.29 – 326.1)

πᾶσαν τὴν γενεσιουργὸν φύσιν, ἐν ᾗ...

(1) ... ὁ μισοφαὴς κόσμος ...

ὡς οἱ θεοὶ λέγουσι.

177*

O que falta, portanto, é fazer a mediação entre a ordem conectiva com a ordem teletárquica. E qual é a tríade da mediação?

> “... os teletarcas assistem os conectores...”

segundo o oráculo.

178*

Mas essas questões eu interpreto nos:

> “... impenetráveis rincões da mente.”

179

Dizemos que o inteligível é

> “... princípio de toda distinção,”

segundo o oráculo.

180*

Toda a natureza geratriz, na qual existe...

> “o bulício da matéria...”

181*

Toda a natureza geratriz, na qual existe...

> “... o mundo que odeia a luz...”

conforme dizem os deuses.

182

(p. 27 Kr. = Damáscio II.45.10-12)

Διὰ τοῦτο, οἶμαι, καὶ ἐφάνησαν ἐν αὐτῇ (sc. τῇ μέσῃ τάξει τῶν νοερῶν) ἥ τε ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία, καὶ

(1) ... ἡ πολύφρων ἀτρέκεια.

κατὰ τὸ λόγιον.

183*

(Lido. *De mens.* IV.107; 147.4-6 W.)

κατὰ γὰρ τὸ λόγιον

(1) ... τὸ δ' ἀτρεκὲς ἐν βαθεῖ ἐστι.

184

(p. 33, n. 1 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1152c 3-4)

καὶ ἄλλος (sc. κύκλος) μὲν παρ' αὐτοῖς (sc. τοῖς Χαλδαίοις) ὁ ἡλιακὸς κόσμος τῷ

(1) δουλεύων βάθει αἰθερίῳ ...

185

(p. 33 Kr. = Proclo. *In Tim.* III.36.20-22; cf. 55.30-31)

ὁ ἀληθέστερος ἥλιος συμμετρεῖ τῷ χρόνῳ τὰ πάντα

(1) ... χρόνου χρόνος ...

ὢν ἀτεχνῶς κατὰ τὴν περὶ αὐτοῦ τῶν θεῶν ὀμφήν.

186

(p. 48 Kr. = Proclo. *In rem p.* II.95.9-11)

ὁ δὲ τῆς Λήθης ποταμὸς πᾶσαν τὴν ῥύσιν τῶν ἐνύλων καὶ τὸ

(1) ... ῥόθιον κύτος ἡμῶν.

186 *bis*

(Olimpiodoro. *In phaed.* 77 [23.3-4 N.] W.;
cf. 157 [68.23-24 N.] W.; *In Alc.* 125 [198.23-24 Cr.] W.)

διότι (sc. ἡ ψυχή)

(1) ... ψυχῆς πάμμορφον ἄγαλμα.

ἐστι πάντων τῶν ὄντων ἔχουσα λόγους.

182

Eu creio que por causa disso que a virtude e a sabedoria são manifestas (na ordem intermédia dos intelectuais), e

“... a verdade inventiva,”[244]

segundo o oráculo.

183*

Pois, segundo o oráculo,

“... o real e verdadeiro está no abismo.”

184

E outro (ciclo), segundo (os caldeus), é o mundo solar que

“serve o abismo etéreo...”

185

O mais verdadeiro sol mede, usando o tempo, todas as coisas reais

“... tempo dos tempos...”

segundo revela sobre ele uma voz dentre os deuses.

186

Mas o rio do esquecimento é toda a correnteza das coisas materiais

“... nosso vazio apressado.”

186 *bis*

Porque (a alma) é

“... imagem multiforme...”

possuindo as razões de todas as coisas que são.

---

[244] Majercik traduz “thoughtful reality”; Lewy (1978, p. 50 n. 160) “thoughtful truth”; Chaignet (*Damascius*, II, p. 208) “la verité avec ses pensées muliples”; Des Places (p. 110) “la rectitude ingénieuse” (cf. Majercik (1989) com. fr. 182). Talvez o sentido amplo desse oráculo só se alcance com uma observação da multiplicidade de sentido dos termos gregos.

EXPRESSÕES CALDAICAS

187*
(Proclo. *Th. pl.* 264.19-21 Portus)

ἀγήραιος
τῶν δὲ θεολόγων τὸ ‘ἀγήρων’ τῇ τάξει ταύτῃ προσήκειν λεγόντων, ὡς οἵ τε βάρβαροί φασι, καὶ ὁ τῶν Ἑλλήνων θεωλόγος Ὀρφεύς.

188*
(p. 46 Kr. = Proclo. *In parm.* 647.6-7 Co.²; cf. *In tim.* III.43.13)

ἄζωνος
οἷα τὰ τοῖς Ἀσσυρίοις ὑμνημένα, ζῶναι καὶ ‘ἄζωνοι’ καὶ πηγαὶ καὶ ἀμείλικτοι καὶ συνοχεῖς.

189
(p. 30, n.1 Kr. = Proclo. *In tim.* II.130.23-28)

ἀμφιπρόσωπος
ἀμφιφαὴς καὶ ‘ἀμφιπρόσωπος’ οὖσα... ὑποδεχομένη δὲ τοῖς ἑαυτῆς κόλποις τὰς ἀπὸ τῶν νοητῶν προόδους... προϊμένη δὲ καὶ αὐτὴ τοὺς ὀχετοὺς τῆς σωματοειδοῦς ζωῆς καὶ συνέχουσα τὸ κέντρον τῆς προόδου τῶν ὄντων ἁπάντων ἐν ἑαυτῇ.

190*
(p. 53 Kr. = Proclo. *In Alc.* 87 [188.11-15 Cr.] W.)

ἀναγωγός
ὅτι δὲ καὶ παρὰ τῶν κρειττόνων ἐγγίνεταί τις ἡμῖν γνῶσις τῶν πραγμάτων, αἱ τῶν θεῶν αὐτοψίαι καὶ ὑφηγήσεις ἱκανῶς δηλοῦσιν, ἐκφαίνουσαι μὲν τὴν τάξιν τῶν ὅλων ταῖς ψυχαῖς, προκαθηγούμεναι δὲ τῆς πρὸς τὸ νοητὸν πορείας καὶ τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ‘ἀναγωγούς’.

191
(p. 40 Kr. = Proclo. *In Crat.* 67.19.20; cf. 74.26)

ἄφθεγκτος
καὶ γὰρ τὰ λόγια περὶ ἐκείνων ὡς ‘ἀφθέγκτων’ ἐνεδείξατο.

192
(Simplício. *In phys.* 615.6-7)

ἔνυλος
ὁ οὐρανὸς... καὶ ὑπὸ τῶν λογίων ὡς ‘ἔνυλος’ παραδέδοται.

EXPRESSÕES CALDAICAS

187*

Aquele-que-não-envelhece

Dizem os teólogos que é adequado o termo ‘aquele-que-não-envelhece’ a esta ordem, como dizem os *barbaroi* e o teólogo grego Orfeu.

188*

Independente-de-locais

Tais (nomes) são celebrados pelos assírios – e fontes, e implacáveis e conectores também ‘independentes-de-local’.

189

Repleto-de-rostos

Ela é vista por todos os lados e é ‘repleta-de-rostos’... recebendo no seu útero a processão dos inteligíveis... lançando afora os canais da vida corpórea e unindo o centro da processão de todos os seres em si mesma.

190*

Ascendente

Que pelos seres superiores é gerado em nós um conhecimento das coisas é evidentemente revelado pelas manifestações *autópticas* e pela liderança libertadora dos deuses, que desvelam a ordem do todo para as almas, que as lideram rumo ao inteligível e atiça o fogo ‘que-faz-ascender’.

191

Indizível

Pois também os *Oráculos* salientaram sobre eles que são ‘indizíveis’.

192

Material

O céu... também ele é transmitido pelos *Oráculos* como sendo ‘material’.

193
(Proclo. *In tim.* II.144.27-30)

ἐποχεῖσθαι
ἐπεὶ τοῖς γε ἀπὸ τῶν λογίων ὡρμημένοις καὶ ἐκεῖναι αἱ ψυχαὶ (sc. ὑπερκοσμίοι) σώμασιν ‘ἐποχεῖσθαι’ ῥηθήσονται ὑπερκοσμίοις τισίν, αἰθερίοις καὶ ἐμπυρίοις.

194
(p. 17 Kr. = Juliano. *Or.* V. 172d-173a; cf. Proclo. *In tim.* I.34.21)

ἑπτάκτις
εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἁφαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ‘ἑπτάκτινα’ θεὸν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι’ αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ, θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα.

195*
(p. 46 Kr. = Proclo. *In tim.* III.43.12-13)

ζωναῖος
ἀλλὰ τὸν χρόνον αὐτὸν ὑμνήκασιν (sc. οἱ θεουργοί) ὡς θεὸν, καὶ ἄλλον μὲν τὸν ‘ζωναῖον’... ἄλλον δὲ ἄζωνον.

196
(p. 53 Kr. = Proclo. *In tim.* III.300.16-20)

κηλίς
τὸ δὲ μέγιστον... ἡ τελεστική συμβάλλεται, διὰ τοῦ θείου πυρὸς ἀφανίζουσα τὰς ἐκ τῆς γενέσεως ἁπάσας ‘κηλῖδας’, ὡς τὰ λόγια διδάοκει, καὶ πᾶσαν τὴν ἀλλότριον ἣν ἐφειλκύσατο τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα καὶ ἀλόγιστον φύσιν.

197
(p. 65 Kr. = Damáscio. II.126.22-23)

κλείς
διὸ καὶ ἑκατέρα (sc. διαίρεσις) ‘κλεὶς’ ἀνυμνεῖται ὑπ’ αὐτῶν τῶν θεῶν.

198*
(p. 18, n. 2 Kr. = Proclo. *In tim.* I.430.6-7)

κρύφιος
οὕτως ὁ ‘κρύφιος’ διάκοσμος ἑνοειδῶς περιέχει πᾶν τὸ νοητόν.

193

Ser carregado por

Porque, para aqueles que foram inspirados pelos *Oráculos*, também essas almas (supramundanas) são ditas carregadas por certos corpos supramundanos, etéreos e empíreos.

194

De sete raios

Mas e se eu tocar na doutrina mistagógica do inefável que os Caldeus, em frenesi divino, se referem como o deus 'de sete raios' que faz as almas ascenderem, eu estaria dizendo coisas desconhecidas – desconhecidas mais certamente às gentalhas imundas, contudo conhecidas aos abençoados teurgos.

195*

Local

Mas (os teurgos) louvam o tempo em si como um deus; um (deus tempo) como 'local'... e outro como independente-de-locais.

196

Mácula

A (vida) teléstica contribui sobretudo para, por meio do fogo divino, fazer desaparecer por completo as 'máculas' da geração, segundo ensinam os *Oráculos*, e também toda a natureza alógena e irracional em que o pneuma da alma se arrastou.

197

Chave

Portanto, cada (divisão) é louvada como 'chave' pelos deuses mesmos.

198*

Oculto

Assim o arranjo 'oculto', de modo uno, abraça todo o inteligível.

199*
(Proclo. *In tim.* III.20.22-26)

κυκλοέλικτος
οἱ θεουργοὶ... ὑμνοῦσι πρεσβύτερον καὶ νεώτερον καὶ ‘κυκλοέλικτον’ <τοῦτον> τὸν θεὸν (sc. τὸν χρόνον) καὶ αἰώνιον.

200*
(p. 39 Kr. = Proclo. *In tim.* III.132.32-33; cf. 63.23; *In rem p.* II.220.12)

μεσεμβολεῖν
περὶ δὲ τῶν πλανωμένων, ὅτι ἓξ αὐτοὺς ὑπέστησεν ἕβδομον ἡλίου ‘μεσεμβολήσας’ πῦρ.

201
(p. 47 Kr. = Proclo. *In tim.* I.5.3-5)

ὄχημα
ψυχαὶ μερικαὶ... ἐγκόσμιαι γίνονται κατὰ τὰ ‘ὀχήματα’ τὰ ἑαυτῶν.

202
(p. 52, n.2 Kr. = Proclo. *Exc. chald.* I; 192.12-14 Pitra)

πανδεκτικὴ αὐλή
καὶ ἡ ‘πανδεκτικὴ αὐλή’ τοῦ πατρὸς ἡ πατρικὴ τάξις ἐστίν, ἡ πάσας ὑποδεχομένη καὶ συνέχουσα τὰς ἀναθείσας ψυχάς.

203*
(pp. 22-23 Kr. = Damáscio II.88.21-22; cf. 87.9; Psello. *Hypotyp.* 28; 76.2 K.)

σειρά
ἔστιν τῶν στερεωμάτων ‘σειρὰ’ τὸ ἐμπύριον, καὶ αἰθέριον καὶ ὑλαῖον.

204
(p. 48 Kr. = Proclo. *In rem p.* II. 335.29 - 336.2)

σκίδνασθαι
τῆς (sc. ψυχῆς) ἐν κατατάξει διὰ τὴν ἐν τῷ σώματι τῷ ‘σκιδναμένῳ’ κατάταξιν αὐτῆς ἑαυτὴν συνέχειν ἀσθενούσης.

205*
(pp. 31-32 Kr.; ver fr. 57 para o contexto)

στερεώματα

199*

Circular

Os teurgos... louvam este deus (Kronos) como mais velho e mais novo, e [como] ‘circular’ e eterno.

200*

Intercalar

Quanto aos planetas, (Juliano o Teurgo diz) que (o deus) estabeleceu seis deles, ‘intercalando’ como o sétimo o fogo do sol.

201

Veículo

As almas particulares... se tornam mundanas através de seus ‘veículos’.

202

Pátio-que-tudo-recebe

E o ‘pátio-que-tudo-recebe’ é a ordem paterna do pai que recebe e reúne todas as almas que correram para cima.

203*

Corrente

Há uma ‘corrente’ através dos firmamentos: o empíreo, o etéreo e o material.

204

Ser disperso

Uma vez que (a alma), em sua coordenação, é muito fraca para se manter íntegra por causa de sua coordenação com o corpo, que é ‘disperso’.

205*

Firmamentos

(Ver fr. 57 para o contexto)

206
(p. 41, n.2 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1133a 4 + 12-14; cf. Marino. *Vita Procli*. 28 = p. 22.24 Boissonade; Nicephorus Gregoras. *P.G.* 149.540b 11)

στρόφαλος
(ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν στρόφαλον.)
... Διδάσκει οὖν τὴν τελετὴν ἐνεργεῖν, ἤτοι τὴν κίνησιν τοῦ τοιούτου στροφάλου, ὡς δύναμιν ἀπόρρητον ἔχουσαν.

207
(p. 19 Kr. = Proclo. *In Crat.* 59.1-3; cf. Damáscio II.148.12-13)

συνοχεύς
ἔστιν γὰρ, ὥς φησι τὸ λόγιον... πασῶν ‘συνοχεὺς’ τῶν πηγῶν.

208*
(Marino. *Vita Procli*. 28 = p. 22.23-24 Boissonade;
cf. Damáscio. *In phaed.* 101 (121.1-2 N.) W.)

σύστασις
ταῖς γὰρ τῶν Χαλδαίων ‘συστάσεσι καὶ ἐντυχίας καὶ τοῖς θείοις καὶ ἀφθέγκτοις στροφάλοις ἐκέχρητο.

209*
(p. 39 Kr.; ver fr. 59 para o contexto)

ὑπερκόσμιος

210*
(p. 66 Kr. = Proclo. *In Crat.* 35.2-5)

καλκίς... κύμινδις
ἡ δὲ ‘χαλκὶς’ διὰ τὸ λιγυρὸν καὶ εὔηχον δίκην χαλκοῦ ἠχοῦντος τορὸν οὕτως ἐκλήθη· ἀμέλει καὶ Χαλδαῖοι οὕτως αὐτὸ καλοῦσι παρὰ θεῶν ἀκούσαντες· ἡ δὲ ‘χύμινδις’ παρὰ τὴν σμικρότητα τοῦ ὀρνεοῦ.

210a
(Lido. *De mens.* IV.120; 158.10-12 W.)

Μαλάχης ἀπέχεσθαι
κατὰ δὲ τὸν Αὔγουστον μῆνα ‘μαλάχης ἀπέχεσθαι’ τοῖς γε βουλομένοις ὑγιαίνειν τὰ ἄρθρα τὸ λόγιον θεσπίζει.

206

Roda mágica

“Executar em torno da roda mágica de Hécate”

... ensina então (o oráculo) a executar o rito, certamente o movimento dessa roda mágica, uma vez que ela tem potência inefável.

207

Conector

Pois ele é, conforme diz o oráculo... o ‘conector’ de todas as fontes.

208*

Conjunção

Pois (Proclo) usou as ‘conjunções’, as orações e as rodas mágicas divinas e indizíveis dos caldeus.

209*

Supracósmico

(Ver fr. 59 para o contexto)

210*

Cálcis... Kúmindis

‘Cálcis’ é chamada assim por causa do claro, eufônico e penetrante tom do clangor de bronze; e sem dúvida os caldeus chamaram assim depois de terem ouvido dos deuses; enquanto ‘kúmindis’ está entre os menores dentre os pássaros.

210a

Distanciar-se da malva

O oráculo profetiza aos que desejam sarar as juntas dos membros do corpo que, no mês de agosto, ‘se afastem da malva’.

210b
(Lido. *De mens.* IV.134; 161.18-19)

γαλακτοποτεῖν
τὸ δὲ λόγιον ἀνὰ πάντα τὸν Σεπτέμβριον μῆνα 'γαλακτοποτεῖν' ὑπερ ὑγείας παρεγγυᾷ.

210c
(Proclo. *In Crat.* 101.26-28)

χείρ
συνδιακοσμεῖ δὲ πᾶν τὸ αἰσθητὸν ταῖς δημιουργικαῖς αὐτοῦ δυνάμεσιν, ἃς δὴ θεουργῶν παῖδες 'χεῖρας' ἀποκαλοῦσιν.

210b

Beber leite

O oráculo outorga para a saúde que se ‘beba leite’ em todo o mês de setembro.

210c

Mão

Ele arranja todo o (mundo) sensível por meio de suas potências demiúrgicas que os discípulos dos teurgos chamam ‘mãos’.

FRAGMENTOS INCERTOS

211*
(p. 9 Kr. = Proclo. *In rem p.* I. 111.28 - 112.1)

(1) οὐ φέρει με τοῦ δοχῆς ἡ τάλαινα καρδία

φησὶν τις θεῶν.

212*
(p. 58, n.1 Kr. = Psello. *P.G.* 122.1145b 1)

(1) ἃ δὴ λέγει νοῦς, τῷ νοεῖν δήπου λέγει.

213*
(Dídimo. *De Trinitate*. III.21; *P.G.* 39.904b)

Διὸ καὶ οἱ ἔξω παραγγέλλουσι περὶ τῆς ἐμπλήκτου ἀνοίας·

(1) Φεῦγε τάχος χθονίων παθέων ἄπο, τηλόσε φεῦγε,
ψυχῆς ὄμμα φέριστον ἔχων καὶ ἀκλινέας αὐγάς,
σώματος ὡς ἀνέχοιτο μέγα βρίθοντα χαλινὰ
ἐκ καθαρῆς ψυχῆς τε καὶ αἰθερίης πατρὸς αἴγλης.

214*
(Dídimo. *De Trinitate* III.28; *P.G.* 39.945 c-d)

ἔφασαν (οἱ ἔξω) γὰρ·

(1) Πάντα γὰρ ἀνθρώποισι θεοῦ πέλει ἀγλαὰ δῶρα·
εἴτ' ἀγαθόν τι πέφυκε καὶ ὄλβιον, εἴ τι φέριστον,
εἴ τι ἐραστόν, πᾶσι θεοῦ καλὰ δῶρα τέτυκται ...

καὶ πάλιν·

(4) Κάρτος ἀμετρήτοιο θεοῦ καὶ ἀπείριτος ἀλκὴ
(5) πάντων μὲν κρατέει, πάντεσσι δὲ μοῦνος ἀνάσσει.

FRAGMENTOS INCERTOS

211*

> "O coração partido do recipiente não me suporta,"

diz um dentre os deuses.

212*

> "As coisas que o intelecto fala, ele certamente fala por meio do pensar."

213*

Portanto, também os não-iniciados alertam sobre a irracionalidade atordoada:

> "Foge rápido das paixões terrestres, foge para longe tu, que tem o mais poderoso olho da alma e os raios inflexíveis, a fim de que os freios grandes e pesados do corpo possam ser puxados por uma alma pura e pelo fulgor etéreo do pai."

214*

Pois disseram (os não-iniciados):

> "pois todos os presentes esplêndidos aos homens vêm de deus; se ele fez brotar algo bom e bendito, ou algo poderoso, ou algo amável, para todos são preparados belos presentes de deus."

E de novo:

> "o vigor do deus imensurável e a [sua] força ilimitada imperam sobre todas as coisas, e sobre todas as coisas ele sozinho reina."

215*

(Lido. *De mens.* IV.101; 141.1-11 W.)

ὅτι ὁ χρησμός φησι·

(1) Δοιοὶ δαίμονές εἰσι κατ’ ἀνέρα· δοιὰ δὲ τούτων
ἔθνεα· οἳ κατὰ γαῖαν ἀεὶ τεθαλυῖαν ἀλῶνται,
παρμίμνειν μερόπεσσι <τεταγμένοι> ἐκ Διὸς ἀρχῆς.
Ζεὺς γάρ τοι δωτὴρ πάντων ἀγαθῶν τε κακῶν τε,
(5) ὃς καὶ τικτομένοισι χρόνον ζωῆς ἀφορίζει,
καμμίξας φαύλοισι καλοῖσί τε σῶμα βρότειον.
Κείνους δαίμονας ὅστις ἑῇ σοφίῃ προσέλοιτο,
γνώμην τε σχοίη, ποίοις χαίρουσιν ἐν ἔργοις,
πάντων ἂν προφέροιτο νόῳ καὶ πράξεσιν ἐσθλαῖς,
(10) ἐσθλὰ παρ’ ἐσθλοῦ δῶρα φέρων καὶ φαῦλα προφεύγων.

216*

(p. 10 Kr. = Lido. *De mens.* III.8; 41.7-13 W.)

ὅτι ἡ σελήνη προσεχῶς ἐπιβέβηκε τῷ γεννητῷ παντὶ καὶ πάντα κυβερνᾶται τὰ τῇδε ἐναργῶς ὑπ’ αὐτῆς, ὡς τὰ λόγιά φασι·

(1) Νύμφαι πηγαῖαι καὶ ἐνύδρια πνεύματα πάντα
καὶ χθόνιοι κόλποι <τε> καὶ ἠέριοι καὶ ὕπαυγοι
μηναῖοι πάσης ἐπιβήτορες ἠδ’ ἐπιβῆται
ὕλης οὐρανίας τε καὶ ἀστερίας καὶ ἀβύσσου.

217*

(Proclo. *In rem p.* II.126.14-26)

δηλοῖ δὲ καὶ τὸ λόγιον ταῦτα διδάσκον·

(1) Πάσας μὲν γὰρ ἔχει γλυκερὸς πόθος, ὥς κεν Ὄλυμπον
ἀθανάτοισι θεοῖσι συνέμποροι αἰὲν ἔχωσιν·
οὐ πάσαις δὲ θεμίστ’ ἐπιβῆναι τῶνδε μελάθρων ...

εἶτα τοῦ λαμβάνοντος τοὺς χρησμοὺς διὰ πλειόνων ἐκδοθέντας ἐρομένου, τίς οὖν ἐστιν ὁ τυγχάνων τῆς εἰς θεοὺς ἀνόδου, καὶ εἰ ὁ τὸν θυτικὸν βίον μάλιστα προστησάμενος, ἐπάγει πάλιν ὁ θεός·

(4) Οὐχ ὅστις σπλάγχνοισιν ἐπίφρονα θήκατο βουλὴν
(5) ἤδη καὶ πρὸς Ὄλυμπον ἀποσκεδάσας τόδε σῶμα
ἧξεν ἀειρόμενος ψυχῆς κούφαις πτερύγεσσιν,
ἀλλ' ὅστις σο[φός ἐστι]...

215*

Porque o oráculo diz:

> "há dois *daímones* segundo os homens; e destes há duas raças: aqueles que vagueiam por sobre a terra sempre florescente <são ordenados> pelo governo de Zeus a permanecerem com os homens. Pois Zeus é o fornecedor de todas as coisas, tanto das boas quanto das ruins, [sendo ele] quem delimita o tempo de vida para os seres gerados, tendo combinado no corpo mortal elementos tanto vulgares quanto nobres. Quem quer que, em sua sabedoria, tenha aproximado estes *daímones* e sabe quais trabalhos lhes agradam, superaria a todos em inteligência e feitos ilustres, retendo presentes ilustres [dados] por [alguém] ilustre e fugindo dos [presentes] vulgares."

216*

Porque a lua, permanentemente, se estabeleceu sobre toda a geração e visivelmente cuida de todas as coisas por si mesma, como dizem os *Oráculos*:

> "Ninfas dos mananciais e todos os espíritos das águas; e as covas da terra, do ar e dos raios do sol; cavaleiros e cavaleiras lunares de toda a matéria – do céu, dos astros e do abismo."

217*

É evidente que também o oráculo ensina essas coisas:

> "pois um doce anseio mantém reunidas todas (as almas) para que no Olimpo permaneçam juntamente dos companheiros deuses imortais; mas não é a todos que se permite pisar nestes salões."

Quando alguém, tendo recebido plenamente o oráculo, questiona sobre quem é aquele que sobe aos deuses, e se se trata mais daquele que segue uma vida de sacrifício, o deus segue de novo:

> "não é aquele que, de caso pensado, pôs seu desejo nas entranhas (das vítimas de sacrifício) que vai diretamente para o Olimpo depois do corpo se dissolver, subindo pelos ares com as asas iluminadas da alma, mas aquele que é sá[bio...]"

218*
(p. 58 Kr. = Sinésio. *De insomn.* 151 c-d)

(1) Ἦ μάλα δὴ κεῖναί γε μακάρταται ἔξοχα πασῶν
ψυχάων ποτὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προχέονται·
κεῖναι δ' ὄλβισταί τε καὶ οὐ φατὰ νήματ' ἔχουσαι,
ὅσσαι ἀπ' αἰγλήεντος, ἄναξ, σέθεν, ἠδὲ καὶ αὐτοῦ
(5) ἐκ Διὸς ἐξεγένοντο, μίτου κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.

καὶ τοῦτ' ἄρα ἦν, ὅπερ ᾐνίξατο Τίμαιος, διδοὺς ἑκάστῃ ψυχῇ σύννομον ἄστρον.

219*
(Eusébio. *P.E.* V.8.3-4 = Wolff, pp. 155-156;
cf. Nicephorus Gregoras. *P.G.* 149.904 a-b; N. Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191)

πάντες γὰρ δι' ἀνάγκην φασὶν ἀφῖχθαι, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ' οἷον, εἰ χρὴ οὕτω φάναι, πειθανάγκην. εἴρηται δ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐκεῖνα τὰ τῆς Ἑκάτης, δι' ὧν φησιν ἐπιφαίνειν·

(1) Ἠέριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροπληθὲς
ἄχραντον πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον, ἠδ' ἐπιβαίνω
γαίης ζωοτρόφοιο τεῇς ὑποθημοσύνῃσι
πειθοῖ τ' ἀρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν
(5) ἀθανάτων ἔαδε θνητὸς βροτός ...

220*
(Eusébio. *P.E.* V.8.7 = Wolff, p. 158; cf. Theodoretus. *Gr. aff. cur.* X.22;
Nicephorus Gregoras. *ibid.* 604 b; N. Terzaghi. *ibid.* p. 192)

καὶ πάλιν ἄλλος ἀναγκαζόμενος ἔφη·

(1) Κλῦθί μευ οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεί μ' ἐπέδησας ἀνάγκῃ.

221*
(Eusébio. *P.E.* v.8.6 = Wolff, p. 156; cf. Theodoretus. *ibid.*;
I. Philoponus. *De opificio mundi*. IV.20 [p. 202.13-14 R.];
Nicephorus Gregoras. *ibid.*; N. Terzaghi. *ibid.*)

καὶ ἔτι σαφέστερον·

(1) Τίπτε μ' ἀεὶ θείοντος ἀπ' αἰθέρος ὧδε χατίζων
θειοδάμοις Ἑκάτην με θεὴν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις;

218*

> “Ah! Certamente que são ricas, sim!, aquelas mais benditas de todas as almas que se derramam do céu sobre a terra; mas ainda mais prósperas são aquelas que possuem um filamento indizível; aqueles que vieram da tua luz, ó senhor, tendo sido gerados pelo próprio Zeus, por meio da costura da necessidade.”[245]

219*

Pois todos (os deuses) dizem que vieram da necessidade, não de modo simples, mas de um tal modo que, se se pode dizer assim, é persuasivo-forçado. Diz-se a respeito dos (versos) de Hécate de antes, por meio dos quais diz-se que ela aparece:

> “em meio ao esplendor nebuloso da aurora, ilimitada e repleta de estrelas, deixando para trás a grande e imaculada casa do deus, desço à terra que alimenta a vida, seguindo os teus conselhos, e, sendo persuadido por palavras inefáveis com as quais o mortal moribundo se deleita em agradar os imortais.”

220*

E de novo outro (deus), sendo impulsionado, diz:

> “Ouve-me, embora eu não deseje, já que tens me acorrentado pela necessidade.”

221*

E ainda mais claramente (diz Hécate):

> “Por que, do éter que corre eternamente, precisas invocar-me assim, eu, a deusa Hécate, por laços que coagem os deuses?”

---

[245] “Filamento” (νήματα) e “costura” (μίτος) remetem às moiras, ninfas que costuravam a realidade, o que inclui o tempo e a vida dos seres; acabando o filamento, acaba-se a vida de um ser. Por isso Majercik preferiu traduzir o primeiro termo por “Destiny”, o segundo “thread”, e, ao invés de traduzir ἀνάγκης por “necessity”, ela traduziu também por “Destiny”.

222*
(Eusébio. *P.E.* V.8.5 = Wolff, p. 156; cf. Theodorus. *ibid.*; Nicephorus Gregoras. *ibid.* 540a; N. Terzaghi. *ibid.* p. 191)
καὶ πάλιν·

(1) Ἤλυθον εἰσαΐουσα τεῆς πολυφράδμονος εὐχῆς,
ἣν θνητῶν φύσις εὗρε θεῶν ὑποθημοσύνῃσι.

223*
(Eusébio. *P.E.* v.8.6 = Wolff, pp. 157-158; cf. Nicephorus Gregoras. *ibid.*; N. Terzaghi. *ibid.* p. 193)
καὶ ἑξῆς·

(1) Τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἴυγξιν ἀπ' αἴθρης
ῥηϊδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθόνα τήνδε κατῆγες,
τοὺς δὲ μέσους μεσάτοισιν ἐπεμβεβαῶτας ἀήταις
νόσφι πυρὸς θείοιο πανομφέας ὥσπερ ὀνείρους
(5) εἰσκρίνεις μερόπεσσιν, ἀεικέα δαίμονας ἔρδων.

224*
(Eusébio. *P.E.* V.12.1 = Wolff, pp. 130-131; cf. Nicephorus Gregoras. *ibid.* 539 b-c; N. Terzaghi. *ibid.* pp. 189-190)
ὅτι δὲ καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτοὶ ὑπέθεντο πῶς χρὴ ποιεῖν καὶ ἐκ ποίας ὕλης, δηλώσει τὰ τῆς Ἑκάτης ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον·

(1) Ἀλλὰ τέλει ξόανον, κεκαθαρμένον ὥς σε διδάξω·
πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δέμας ποίει, ἠδ' ἐπικόσμει
ζῴοισιν λεπτοῖσι, κατοικιδίοις σκαλαβώταις,
σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνοιό τε μίγματα τρίψας
(5) σὺν κείνοις ζῴοισι, καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μήνην
αὔξουσαν, τέλει αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ' εὐχήν.

225*
(Eusébio. *P.E.* V.9.1 = Wolff, p. 162; cf. Theodoretus. *Gr. aff. cur.* X.22)
ὅτι δὲ σπεύδουσιν ἀναχωρεῖν οἱ κληθέντες θεοί, δηλώσει τὰ τοιαῦτα, λεγόντων·

(1) Λύετε λοιπὸν ἄνακτα· βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ.

222*

E de novo (diz Hécate):

> "Eu vim, captando o ressoar da tua muito eloquente oração, a qual a natureza dos mortais descobriu com a sugestão dos deuses."

223*

E em seguida:

> "arrastando-os a partir do éter com iynges inefáveis, facilmente os tem contra sua vontade [ao arrastá-los] para esta terra; mas os (*daímones*) do meio, que se encontram nos tumultos mais intermediários possíveis e longe do fogo divino, tu trata os *daímones* com ofensa e os envia aos homens como sonhos proféticos."

224*

Que (os deuses) mesmos aconselharam sobre como devem ser suas estátuas e de quais materiais feitas esclarecerão as afirmações de Hécate, que são desse modo:

> "mas executa a escultura, purificando-a como eu te ensinarei: monta uma estrutura a partir de uma arruda selvagem, então decora com pequenos animais, como os lagartos que vivem de baixo das casas; [então], tendo esfregado uma mistura de mirra e resina de incenso com os animais, e [indo] ao ar livre sob a lua crescente, complete-a (a estátua) orando esta oração."

225*

Que os deuses invocados se apressam na retirada esclarecerão estas afirmações que (os deuses) dizem:

> "liberta, finalmente, o mestre. O mortal não mais recebe o deus."[246]

[246] O verbo receber (χωρεῖν) aqui tem a conotação platônica do receptáculo (χώρα) das formas inteligíveis. No oráculo, o teurgo é possuído na invocação como o receptáculo material do deus transcendente.

226*

(p. 9 Kr. = Proclo. *In tim.* III. 131.27 - 132.2)

καὶ περὶ τοῦ βασιλέως Ἡλίου καὶ τῶν ἐκεῖ θεῶν τὸν ἐκεῖ Διόνυσον ὑμνοῦντες (sc. οἱ θεολόγοι)

(1) Ἠελίοιο πάρεδρος ἐπισκοπέων πόλον ἁγνόν.

τὸν Διὰ τὸν ἐκεῖ, τὸν Ὄσυριν, τὸν Πᾶνα τὸν ἡλιακὸν, τοὺς ἄλλους, ὧν αἱ βίβλοι πλήρεις εἰσὶ τῶν θεολόγων καὶ τῶν θεουργῶν.

226*

E quanto ao rei, Hélios, e os deuses lá, (os teólogos) louvam Dioniso como

> “associado a Hélios, lançando um olhar ao imponente polo,”

aquele de Zeus, [associado] a Osiris, o do solar Pã, (e) de outros (deuses), dos quais os livros estão repletos tanto os dos teólogos quanto os dos teurgos.